20e ANNÉE (2e SÉRIE). **No 35** 1er SEPTEMBRE 1898
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J'ai l'intention d'aborder bientôt la théologie de saint Thomas. Auparavant je suppose bien qu'il me faut revoir la logique et la métaphysique. Cependant, je désirerais recevoir de votre obligeance la marche à suivre pour faire cette étude avec fruit, pendant mes loisirs de la campagne, et savoir de vous s'il n'y aurait pas quelque ouvrage composé spécialement pour servir comme d'introduction, de clef à l'étude de la théologie de saint Thomas.

R. — Ayant revu les notions principales de la métaphysique, surtout si vous avez fait cette étude avec une philosophie thomiste, vous n'avez besoin pour comprendre la *Somme théologique* de saint Thomas d'aucun autre manuel que saint Thomas lui-même.

La *Somme théologique* est un vrai manuel rédigé pour les commençants. Saint Thomas y avance pas à pas, expliquant les choses à mesure qu'elles se présentent, renvoyant, quand la même notion revient ou qu'une explication déjà donnée est nécessaire, au passage où se trouve exposé le principe dont on a besoin : c'est tout élémentaire.

Mais pour que ce genre de travail soit facile et fructueux, il ne faut pas courir çà et là à travers la Somme ; il faut suivre toute une série, et commencer de préférence par la Première Partie, parce que là se trouvent les données métaphysiques qui dominent tout le corps de la doctrine théologique.

L'enseignement de saint Thomas dans la Somme est partagé en articles, dont chacun est une thèse spéciale. Ces articles se réunissent, conformément à leur objet, pour composer des questions. Mais il importe assez peu tout d'abord de faire la synthèse de chaque question ; il vaut mieux réserver ce travail pour la fin, soit qu'on le fasse après avoir achevé l'étude des articles dont l'ensemble compose une question, soit qu'on ne le fasse qu'après avoir étudié une série de questions se rapportant au même objet. Ce qu'il faut faire tout d'abord, c'est d'étudier chaque article à part.

I. — Chaque article, ai-je dit, est une thèse spéciale, mais sous forme de réponse à une question.

Au lieu de formuler une proposition qui est ensuite expliquée et démontrée, comme font la plupart de nos manuels, saint Thomas met sur le tapis une *question* très nette, très courte, dans laquelle l'esprit saisit du premier coup l'objet de l'article. Cette manière a le double avantage d'exciter la curiosité et de fixer nettement l'objet de l'article.

La première chose à faire est de lire attentivement la question, et de se bien fixer sur le point qui en constitue l'objet.

II. — Après la question viennent les arguments qui semblent suggérer la réponse contraire à celle que le saint Docteur donnera et démontrera. Empruntées soit aux données philosophiques, soit à l'autorité de l'Ecriture et des saints Pères, ces objections donneront lieu d'étudier quelque côté secondaire de la question et de compléter la doctrine du corps de l'article.

Est-il nécessaire d'étudier à fond ces objections? Oui et non. — Oui, si l'on veut étudier aussi les réponses et ne rien laisser échapper de toute la doctrine de saint Thomas ; et encore, à la première lecture, peut-on se contenter de comprendre superficiellement l'objection, sauf à l'approfondir quand on devra mettre la réponse en regard. — Non, si l'on veut se contenter de recueillir le fond de la doctrine de saint Thomas, en laissant de côté les difficultés à résoudre, ce qui est peut-être plus avantageux pour une première étude et jusqu'à ce qu'on soit familiarisé avec le langage et la marche du saint Docteur.

III. — Après les objections, toujours formulées de cette manière : *Videtur quod*, vient l'assertion principale, la réponse courte et catégorique à la question posée en tête de l'article ; elle commence toujours ainsi : *Sed contra est quod*. Cette asser-

tion est ordinairement formulée à l'aide d'un texte emprunté à la sainte Ecriture ou aux Pères; quelquefois elle s'appuie sur une vérité déjà démontrée ou sur une donnée philosophique.

Les autorités citées ainsi par saint Thomas dans le *Sed contra* constituent toute la partie *positive*, comme on dit maintenant, de son enseignement théologique. S'il ne développe pas davantage cette partie de l'article, c'est qu'il n'en voit pas la nécessité ; il lui suffit que sa conclusion, sa thèse, sa réponse soit sûre ; il mettra tous ses soins à la faire comprendre.

Les théologiens modernes ont renversé complètement la manière de procéder ; ils ont fait une très large place aux textes et à l'érudition : ce sont les circonstances qui l'ont voulu. Il fallait opposer la Tradition aux nouveautés hérétiques. Par contre, ils ont moins développé la partie rationnelle ; c'est pourquoi, même après avoir suivi leurs thèses, nous avons encore immensément à apprendre de saint Thomas.

Le *Sed contra* ne nous arrêtera pas longtemps. Il nous suffit de le comprendre en passant, et ordinairement c'est très facile.

IV. — La *Conclusion* qui suit est un résumé du corps de l'article, résumé trop laconique pour être suffisamment compris, souvent trop différent du corps de l'article pour qu'il soit utile de s'en servir. Après coup, quand on possédera à fond le corps de l'article, on pourra comprendre la *Conclusion* et peut-être en tirer bon parti. Mais pour un commençant, c'est perdre son temps que de s'y arrêter, et se créer des difficultés que de vouloir s'en servir pour arriver à l'intelligence de l'article. Aussi ai-je admiré qu'on ait cru aider à l'étude de saint Thomas en publiant à part, dans une fort jolie édition, les *Conclusions* de la Somme théologique : rien n'était moins capable de le faire connaître et gouter.

Le commençant laissera donc soigneusement de côté la conclusion pour suivre la réponse de saint Thomas dans le *corps de l'article*.

V. — Le corps de l'article a pour but de justifier, d'expliquer, de rendre incontestable ou satisfaisante pour la raison, la réponse donnée dans le *Sed contra* à la *question* posée en tête de l'article. C'est là que se trouve proprement l'enseignement de saint Thomas, c'est là ce qu'il faut surtout étudier et approfondir.

Or, pour le faire avec facilité et utilement, il est nécessaire de se familiariser avec la méthode toujours suivie par saint Thomas pour cette partie capitale de ses articles.

Il ne procède pas à la façon des argumentateurs, par des syllogismes en bonne forme ; il n'y a pas de théologien qui emploie moins que saint Thomas dans la Somme théologique la forme syllogistique. Il expose la vérité avec toute la clarté nécessaire pour la faire comprendre, avec toutes les raisons qui la rendent évidente ou croyable. Il le fait avec une étonnante simplicité. Il prend son élève par la main et le conduit, à travers tous les terrains et tous les détours de la question, à la solution indiquée dans le *Sed contra*. Chemin faisant, il lui fournit toutes les données dont il a besoin pour se rendre compte des choses et pour qu'il n'ait plus rien à chercher.

Pour arriver à l'intelligence exacte de chaque article, il faut lire le corps de l'article sans idée préconçue, en se laissant guider par saint Thomas lui-même. Il indique toujours et éclaire sa marche. Chaque article est à suivre à part. Le procédé général est toujours le même ; mais il s'adapte à chaque sujet ; ce qui fait qu'il se diversifie à chaque article. Il faut donc remarquer avec soin les distinctions et divisions formulées d'abord, puis reprises, expliquées et appliquées au cours de l'article. Dans la plupart des cas, saint Thomas indique les différentes idées par des expressions comme *primo*, *secundo*, ou autres, spécialement celles dont il s'est servi pour diviser le sujet, de sorte qu'il suffit de lui prêter son attention. Il est à regretter que dans les éditions de saint Thomas on n'ait pas eu l'idée de rendre ces divisions sensibles aux yeux par la disposition typographique : les commençants surtout y gagneraient de saisir du premier coup toute l'économie de l'article, ce qui leur épargnerait le temps et la peine d'en faire d'abord une lecture en quelque sorte matérielle pour en reconnaître les divisions et subdivisions. Ces indications typographiques manquant, il est souvent fort utile d'y suppléer en soulignant d'un trait de crayon les mots qui marquent les divisions.

Quand on a reconnu matériellement les différentes parties de l'article, on n'a plus qu'à lire attentivement chacune d'elles en s'assurant qu'on la comprend. La doctrine se dégage si bien dans son ensemble et ses détails qu'il n'est pas besoin de longues réflexions et que l'esprit est sur-le-champ satisfait.

C'est alors qu'on peut revenir sur le tout et accommoder les notions qu'on vient de recueillir au but que l'on veut atteindre.

Si l'on doit argumenter, il faut démêler dans l'article les éléments et la forme de la thèse à poser, les principes ou propositions universelles ou générales qui serviront de majeures aux arguments, et les éléments des mineures. On ne trouve pas toujours du premier coup la forme syllogistique qui convient : c'est tout un travail à faire.

Si l'on ne veut que recueillir les notions pour s'en faire un trésor de connaissances, il faut reprendre l'article et le condenser dans un résumé du genre des conclusions. Il y a grand avantage à faire soi-même à sa façon ce travail plutôt que de le prendre tout fait dans ces conclusions.

Si l'on a le dessein de se servir de l'article pour l'enseignement de la chaire ou pour le catéchisme, le mieux est de se faire un plan qui soit en rapport avec celui de l'article et de voir comment on en développera les différentes parties. Le plus difficile sera de dépouiller la doctrine des formes du langage scolastique pour la revêtir des formes

de la langue usuelle comprise des fidèles et des enfants. Cette difficulté vaincue, rien n'est intéressant comme un article de saint Thomas développé avec sa méthode.

C'est donc dans cette seconde étude du corps de l'article qu'on recueille les richesses que la première a mises au jour.

VI. — Les « réponses aux objections » supposent toujours la doctrine du corps de l'article ; elles la rappellent ou elles laissent au lecteur le soin de se la rappeler. Elles ne répètent pas la difficulté, qu'il faut avoir soin de reprendre en tête de l'article. Elles se bornent ordinairement à fournir la clef de la solution sans la développer, sans la mettre en forme d'argumentation, de sorte que pour mettre bien au clair la solution de la difficulté, il faut suppléer ce que saint Thomas sous-entend et abandonne à la sagacité du lecteur.

Pour ces réponses, il faut donc premièrement relire l'objection *Videtur primo* ou *secundo*, etc., en bien saisir le sens et la valeur apparente ; puis lire la réponse *Ad 1m*, ou *Ad 2m*, etc., voir quel est le moyen de solution fourni par la réponse et, si on le veut, mettre la réponse en forme d'argumentation syllogistique.

VII. — Comme la disposition générale de tous les articles de la Somme théologique est la même, les règles données plus haut s'appliquent à toute la Somme.

En étudiant ainsi saint Thomas, on arrive rapidement à se familiariser avec sa méthode, à le lire avec grande facilité, et grand plaisir.

Comme saint Thomas a approfondi toutes les questions qu'il traite, celui qui s'est nourri de son enseignement est admirablement préparé pour résoudre non seulement les questions dont il a eu la solution dans la Somme, mais encore toutes les autres. Car il aura une immense provision de principes généraux applicables à toute espèce de sujets ; l'habitude d'aller avec saint Thomas au fond des choses le mettra en garde contre les appréciations superficielles, et le développement qu'aura pris son intelligence le rendra capable d'aborder avec fruit quelque étude que ce soit. Il acquerra surtout, s'il en est capable, une grande rectitude de jugement.

Q. — Que pense l'*Ami du Clergé* des retraites fermées pour les prêtres ?

R. — La retraite, en général, est une série d'exercices spirituels, méditations, prières, examens, instructions, etc., disposés et accomplis dans le but de réformer et d'améliorer la vie ou la conduite. Ces exercices spirituels se font en commun ou en particulier. En commun, ce qui a lieu dans les retraites pastorales, où le clergé d'un diocèse, réuni sous la présidence de l'évêque, entend et suit les instructions d'un prédicateur. En particulier, quand ils sont accomplis isolément par un prêtre ou par un petit groupe de prêtres sous la conduite d'un directeur, qui s'occupe de chaque retraitant individuellement. Dans ce cas, il n'y a pas de prédication commune générale : chacun est instruit, traité à part par le directeur, selon ses besoins personnels. C'est ce qu'on appelle *retraites fermées*, dans lesquelles il est d'usage d'observer un silence continuel.

Il est incontestable que les retraites pastorales offrent d'immenses avantages. C'est la réunion de tous les membres de la famille sacerdotale sous les yeux de l'évêque, le père commun, le chef vénéré du diocèse. Là on se voit, on se comprend mieux ; les liens de la charité se resserrent ; on s'anime, on s'encourage mutuellement au bon combat. Là, on goûte le *Quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum ;* et on recueille abondamment les bénédictions promises par le Seigneur à l'union des frères : *Quoniam illic mandavit Dominus benedictionem*. Là surtout l'évêque trace, avec autant de sagesse que d'autorité, la ligne de conduite à tenir au milieu des difficultés si nombreuses et si graves que présente l'exercice du saint ministère dans les temps actuels. Les retraites pastorales sont donc bien utiles et bien précieuses pour le clergé d'un diocèse. Leur usage annuel ou bisannuel maintient et affermit la discipline ecclésiastique, et offre un préservatif contre une foule de maux et un remède à beaucoup d'autres.

Toutefois les retraites pastorales, telles qu'elles se pratiquent communément, sont généralement insuffisantes pour former des hommes de Dieu, des prêtres pleins de l'esprit de Jésus-Christ. En effet, ce qui forme l'homme de Dieu, c'est la grâce attirée par une prière continuelle et fervente, fécondée par un travail personnel et généreux sur soi-même, travail accompli dans le calme d'un complet recueillement, sous la conduite d'un directeur éclairé, ferme et expérimenté. Or, il est moralement impossible de réunir ces conditions dans une retraite pastorale. La solitude est loin d'y être complète, le silence n'y peut guère être suffisamment gardé ; partant, pas de recueillement intérieur, du moins parfait et soutenu ; et par conséquent une prière ardente et continuelle devient difficile. Quant au travail intime sur soi-même, qui exige du calme et l'application de toutes les forces vives de l'âme, il est encore beaucoup plus difficile. Puis, dans une retraite pastorale, le prédicateur doit s'adresser à tous ; il lui faut exposer, outre les grandes vérités de la foi, les principaux devoirs de la vie ecclésiastique et pastorale. Il ne peut pas entrer dans les détails de la science des voies spirituelles, et moins encore proportionner ses avis et ses instructions à l'état d'âme de chacun de ses auditeurs.

Mais ce qui est moralement impossible dans une retraite pastorale, commune, devient tout à fait facile dans une retraite fermée. La solitude et le silence, si favorables à l'éclosion des saintes pensées et des généreuses résolutions, y sont complets : le recueillement intérieur, la prière continuelle, le tête à tête exclusif avec Notre-Seigneur s'y pratiquent sans beaucoup de peine. Là, le

prêtre, isolé de toute préoccupation étrangère, concentre toutes ses facultés et toute l'énergie de son âme sur un seul point : sa sanctification personnelle. Il approfondit, à loisir, les grandes vérités de la religion, il s'en nourrit et s'en pénètre ; il se livre, sans entrave, à l'étude si sanctifiante de la science de la Croix. Ces méditations prolongées avivent sa foi et embrasent son cœur d'une ardeur toute divine pour les choses de Dieu. Aidé des conseils de son directeur qui le suit pas à pas, l'interroge, l'encourage et le stimule, il apprend à se connaître et à se vaincre ; il déclare à son principal ennemi, à l'amour-propre, une guerre implacable, et s'engage résolument sous l'étendard de la Croix. C'en est fait : il suivra le divin Maître pauvre, souffrant et méprisé. Tel est le résultat ordinaire, le fruit naturel d'une retraite fermée pour le prêtre. Elle le dépouille de lui-même, et le remplit abondamment de l'esprit de Jésus-Christ, auquel il vivra désormais uni par la pratique d'une oraison et d'une mortification continuelles. Il sera non plus seulement un prêtre respectable par la dignité de sa vie, par sa science et par son zèle actif ; il sera un homme de Dieu, parlant le langage de Dieu, et ayant la force de Dieu, qui est la parole de la Croix écrite dans sa vie et coulant de ses lèvres : il sera un apôtre et un sauveur d'âmes. De plus, comme le bien est toujours communicatif, l'usage fréquent des retraites fermées parmi les prêtres d'un diocèse élèverait nécessairement le niveau moral et apostolique de tout le corps ecclésiastique. Les hommes de Dieu formés dans ces retraites exerceraient infailliblement sur leurs frères dans le sacerdoce la plus salutaire influence par leurs exemples et leurs conseils. Enfin, ces prêtres, pleins d'une doctrine spirituelle plus étudiée, plus nourrie du suc divin de la Croix, contribueraient puissamment à la formation et au relèvement de la vraie piété parmi les fidèles.

Saint François de Sales, dit son historien, consacrait chaque année dix jours à une retraite spirituelle, *afin de rasseoir sa pauvre âme tempêtée par les affaires*. C'était ordinairement entre Pâques et la Pentecôte ; et, le plus souvent, il faisait une seconde retraite à une autre époque. Dans ces jours de recueillement plus profond, il relisait les résolutions prises à la retraite précédente, ainsi que le règlement qu'il s'était tracé lors de la retraite préparatoire à son sacre. Il notait exactement les points dans lesquels il avait failli ; il les confessait au directeur de sa conscience, conférait avec lui sur la manière de corriger ses moindres imperfections et gravait dans son cœur plus encore que sur le papier des résolutions nouvelles. Il priait ensuite longuement, célébrait et faisait offrir en divers endroits le saint sacrifice pour obtenir d'En-Haut les grâces nécessaires à sa conduite et à celle de son peuple.

Q. — L'encyclique *Divinum illud munus* sur le Saint-Esprit m'a déterminé à étudier plus à fond le rôle du Saint-Esprit dans la sanctification des âmes. J'ai bien déjà quelque notion de ce qu'il est ; mais mes idées sont encore un peu confuses. Je ne comprends pas encore assez ce qu'est l'union du Saint-Esprit avec les âmes, quelle en est la nature, ce qu'elle a de particulier au Saint-Esprit, ce qu'elle opère dans l'âme. L'*Ami du Clergé* n'a-t-il pas déjà publié quelque chose à ce sujet ? Ne pourriez-vous m'indiquer un ouvrage où la question serait étudiée assez à fond ?

R. — L'*Ami du Clergé* a publié jadis plusieurs articles où vous trouverez beaucoup des données que vous cherchez, notamment en 1896 (p. 481 et suiv., 513 et suiv.) deux articles formant un traité complet du Saint-Esprit ; en 1892 (p. 389) un exposé des dons du Saint-Esprit, et (p. 820) un article sur la réception de l'Esprit-Saint dans la confirmation.

Mais comme ouvrage spécial, nous avons à vous recommander une étude magistrale intitulée De l'inhabitation du Saint-Esprit dans les ames justes, *par le R. P. Barthélemy Froget, des Frères Prêcheurs* [1].

Ce volume est formé d'articles publiés dans la *Revue thomiste*, où toutes les grandes questions sont traitées à la lumière des enseignements du Docteur angélique, avec une science théologique et un talent dignes de tout éloge.

L'ensemble de ces articles forme un travail très bien ordonné, une synthèse parfaite qui se développe graduellement dans une belle unité, avec une clarté qui ne laisse rien à désirer.

Le style est élégant, vivant, communicatif. Les données théologiques sont présentées avec une simplicité qui les met à la portée de tous les lecteurs, avec un souffle de vraie et vivante piété qui porte les âmes à la dévotion envers le Saint-Esprit.

Pour en donner le goût à nos lecteurs, nous allons suivre au moins par les sommets cette remarquable exposition.

L'objet unique de cette étude, c'est l'inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes justes. Il n'y est pas question de la procession du Saint-Esprit, ni de ses œuvres dans la création et le gouvernement du monde extérieur, ni de son action dans le gouvernement extérieur de l'Eglise, ni même de son action transitoire sur les âmes pour les éclairer et les mouvoir au moyen de la grâce actuelle, mais de la présence permanente du Saint-Esprit dans les âmes connue sous le nom d'*inhabitation*.

C'est cette inhabitation seule qu'étudie le P. Froget. Il en expose successivement : 1° la nature, 2° l'appropriation à l'Esprit-Saint, 3° les effets.

I. L'inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes est un genre de présence différent de la présence naturelle de Dieu en toutes choses.

Dieu est présent partout, non pas à la façon

[1] In-8° de 366 p. Paris, Lethielleux. Prix : 4 fr., port en sus.

d'une grandeur dont la quantité s'étend à tous les lieux, à toutes les parties de l'espace, mais comme une cause efficiente et agissante qui donne l'être à tout ce qui est, le conserve, le fait opérer. Il est présent à titre de cause efficiente et comme rendant tous les êtres participants de sa bonté.

Bien qu'il soit tout entier partout et en toutes choses, il est néanmoins inégalement présent dans les choses, parce que les choses participent inégalement et diversement à sa bonté. Ainsi la présence de l'âme est-elle plus parfaite dans la tête que dans le reste du corps, parce qu'elle y fait des opérations plus parfaites.

Si parfaites que soient ces opérations, elles n'atteignent pas à la dignité de l'inhabitation de l'Esprit-Saint dans l'âme juste.

Cette inhabitation est une mission spéciale de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire que l'Esprit-Saint, sans être détaché de son principe, le Père et le Fils, commence à être dans l'âme des justes d'une manière nouvelle. C'est une donation de l'Esprit-Saint, qui est ainsi possédé par l'âme juste. C'est une demeure de l'Esprit-Saint dans l'âme juste, qui devient ainsi son temple.

Cette présence de l'Esprit-Saint dans l'âme ne consiste pas seulement, comme l'a pensé Oberdoerffer, en ce qu'il y produit la grâce sanctifiante, qu'il l'y conserve et meut l'âme à ses actes surnaturels; car cette présence, quoique plus parfaite en raison de la perfection de ses effets, ne serait pas d'une autre nature que la présence de Dieu en toutes choses comme cause efficiente.

Ce n'est pas non plus seulement, comme l'a pensé Verani, une présence purement objective, une simple union morale comme celle qui existe entre le père et son fils, entre l'époux et l'épouse.

C'est encore moins une présence substantielle propre à la personne de l'Esprit-Saint, comme l'a pensé le P. Petau et après lui le P. Ramière.

C'est une présence réelle et effective, qui est du même genre que la présence de Dieu dans les bienheureux, qui est en eux *comme l'objet connu est en celui qui le connaît, comme l'objet aimé est dans celui qui l'aime*, de telle sorte que l'essence divine soit immédiatement présente à l'âme que la lumière de gloire rend capable de cette union. L'inhabitation de l'Esprit-Saint fait que Dieu est réellement, physiquement, substantiellement présent à l'âme juste, et que l'âme juste entre déjà en possession de Dieu avec un commencement de jouissance.

Pour résumer en quelques mots cette notion de l'inhabitation, c'est une relation nouvelle entre Dieu et l'âme juste, n'ayant pas seulement pour fondement l'*opération*, soit l'opération divine qui produit dans l'âme les effets surnaturels, soit l'opération humaine s'exerçant sur Dieu comme objet de connaissance et d'amour, mais une *union intime* de la *substance* de Dieu et de la *substance* de l'âme, en vertu de laquelle Dieu est dans l'âme comme dans son temple et l'âme est en possession de Dieu connu et aimé d'une manière analogue à celle dont les bienheureux le possèdent et jouissent de lui dans la vision intuitive.

II. Cette inhabitation est commune aux trois Personnes divines; toutefois elle est appropriée à l'Esprit-Saint.

Le P. Petau a pensé que cette attribution de l'inhabitation au Saint-Esprit n'est pas une simple appropriation, mais que l'inhabitation est propre et personnelle au Saint-Esprit de telle sorte que les deux autres personnes n'habitent dans l'âme des justes que par concomitance, en vertu de la communauté de nature qui les rend inséparables de l'Esprit-Saint.

Dans un sens analogue, Pierre Lombard attribuait au Saint-Esprit personnellement la charité, qui est le principal effet de l'inhabitation divine.

Des théologiens modernes, parmi lesquels Scheeben et le P. Ramière, marchant sur leurs traces, rapportent au Saint-Esprit la sanctification des âmes comme s'il en était personnellement le principe.

Ces opinions ne peuvent se soutenir si l'on tient compte de ce principe universellement admis dans l'Eglise, que les œuvres extérieures de Dieu sont *communes* aux trois Personnes. Si quelqu'une d'entre ces œuvres est spécialement attribuée à l'une des personnes, c'est par *appropriation*.

Et toutes les attributions faites au Saint-Esprit de ce qui constitue la sanctification s'expliquent par ces deux raisons : 1° que ces œuvres étant des dons de Dieu, des fruits de son amour pour les hommes, peuvent être appropriées au Saint-Esprit qui est en Dieu, dans la Trinité, le Don et l'Amour personnel; 2° que le Saint-Esprit procédant du Père et du Fils est donné et envoyé aux hommes pour leur sanctification; mais les deux autres personnes viennent avec lui : le Fils envoyé aussi et donné par le Père, parce qu'il procède de lui, et le Père sans être envoyé ni donné, parce qu'il ne procède d'aucune autre personne.

Quand il est dit que c'est par l'Esprit-Saint que le Père et le Fils habitent en nous, cette expression signifie que l'inhabitation étant l'effet de l'amour de Dieu, et le Saint-Esprit étant le terme substantiel de l'amour du Père et du Fils en tant qu'il procède de l'un et de l'autre par amour, il est convenable de dire que c'est par le Saint-Esprit que le Père et le Fils habitent dans l'âme juste; mais ils y habitent inséparablement du Saint-Esprit. De même, quand il est question de la création, il est dit que tout a été fait par le Verbe, sans que pour cela la création soit l'œuvre personnelle du Verbe seul.

C'est donc par erreur que le P. Petau a attribué au Saint-Esprit la sanctification des âmes et l'inhabitation comme lui appartenant personnellement; c'est aussi par erreur qu'il a conclu de là que le Saint-Esprit n'ayant pas encore été envoyé sous l'ancienne loi, les patriarches n'avaient pas joui de la grâce d'adoption et de l'inhabitation divine. Ils étaient, comme nous, les fils adoptifs de Dieu

et le Saint-Esprit était en eux pour les sanctifier ; mais la grâce d'adoption était répandue moins abondamment.

III. Les principaux effets de l'inhabitation divine dans une âme sont :

1° La grâce du *pardon* de ses offenses ;

2° La *guérison* de ses plaies, par la *grâce sanctifiante*, par la justification ;

3° La *déification* par la même grâce, qui, comme une source d'eau vive, désaltère l'âme, la purifie, la rend féconde, don surnaturel et permanent qui nous rend participants de la nature divine, participation de ressemblance qui consiste en un don créé, distinct de la nature divine dont il est cependant la vivante image ; participation réelle, physique, formelle de la nature de Dieu nous mettant en état d'exercer d'une manière connaturelle des opérations semblables à celles par lesquelles Dieu se connaît et s'aime d'un amour béatifique ;

4° L'*adoption divine* qui nous confère la qualité et les droits de fils, nous assure l'héritage céleste, nous garantit l'entrée du royaume qui nous est préparé et le séjour de la patrie où nous sommes appelés, nous fait espérer les félicités, le repos, la paix, la vie du ciel ;

5° Les *vertus infuses* qui ordonnent nos puissances à la production des actes de vertus surnaturelles, qui informent à cet effet les vertus naturelles ou les suppléent ; — les *dons* du Saint-Esprit qui disposent l'âme à suivre docilement, pour ses actes surnaturels, la motion de l'Esprit-Saint ; — les *fruits* de l'Esprit-Saint, ces actes parfaits de vertu qui délectent l'âme ; — les *béatitudes*, ces mêmes actes en tant qu'ils nous conduisent directement à la béatitude éternelle et nous en donnent déjà l'avant-goût.

Telle est dans son ensemble et dans chacune de ses parties la doctrine exposée par le P. Froget. Nous n'avons pu tout reproduire ; nous y avons peu mis du nôtre et seulement pour présenter en peu de mots sa pensée que nous ne pouvions reproduire tout au long. Ceux de nos lecteurs que cette analyse aura intéressés, pourront pour le développement recourir à l'ouvrage.

IV. Nous ne relèverons dans ce beau travail qu'un seul point sur lequel l'auteur pourrait bien n'être pas en harmonie parfaite avec le Docteur angélique, avec la raison théologique et avec lui-même : l'extension à donner à la mise en acte des dons du Saint-Esprit. L'action des dons s'étend-elle à tous les actes de la vie spirituelle, aux moindres comme aux plus parfaits, ou seulement aux cas dans lesquels l'homme doit se conduire d'une manière supérieure aux règles ordinaires des vertus ?

Le P. Froget répond que, « tant qu'il s'agit d'opérer le bien d'une manière humaine, conformément aux règles ordinaires de la nature ou de la grâce, l'action des dons n'est point requise, les vertus suffisent. »

En adoptant cette opinion, le P. Froget me semble oublier ce qu'enseigne saint Thomas, d'accord avec la raison théologique (1ª 2ae, q. 68, a. 1, c.), sur la différence entre les vertus et les dons.

Le saint Docteur voit le principe de la distinction entre les vertus et les dons dans la distinction des deux principes moteurs dont l'homme reçoit le mouvement pour la production des actes surnaturels : le principe intérieur qui est la raison, et le principe extérieur qui est Dieu. Les vertus disposent l'homme à suivre l'impulsion de la droite raison ; les dons le disposent à suivre celle de Dieu ou de l'Esprit-Saint.

Or cette double impulsion est nécessaire dans les actes ordinaires des vertus, depuis les plus élevés jusqu'aux plus infimes. Il n'est pas un acte de vertu, si faible, si imparfait qu'il soit, qui n'exige l'inspiration de l'Esprit-Saint et la docilité de l'homme à suivre l'impulsion divine. Un confrère du P. Froget, le P. Schwalm, l'établit fort bien dans un article plus récent dont je parlerai tout à l'heure.

S'il faut, pour les moindres actes de vertu surnaturelle, que l'homme suive l'inspiration et le mouvement de l'Esprit-Saint, il est tout naturel que le don qui l'y dispose entre en exercice.

Il est vrai qu'en terminant son article, après avoir rappelé, avec Aristote, que l'homme est mu non seulement par sa raison, mais encore par un principe supérieur, saint Thomas ajoute : « Et c'est pour cela que quelques-uns disent que les dons perfectionnent l'homme pour des actes supérieurs à ceux des vertus. »

Mais il faut remarquer : 1° que saint Thomas ne prend pas à son compte cette opinion, bien qu'il l'ait ailleurs déclarée plus près de la vérité que les autres ; car il ne la tient pas pour plus près de la vérité que la sienne propre, qui en diffère sensiblement ; — 2° que cette phrase peut se comprendre en deux sens, savoir : *a*) que les dons disposent l'homme à deux classes d'actes, les uns communs aux dons et aux vertus, et les autres supérieurs à ceux des vertus et exclusivement produits par les dons ; *b*) que les dons disposent l'homme uniquement aux actes supérieurs et non à ceux qui relèvent des vertus.

De ces deux sens, quel est celui qu'il faut adopter pour rester d'accord avec saint Thomas ? On ne peut guère douter que ce ne soit le premier. Car à l'article suivant (*ib.* a. 2, ad 1) le saint Docteur fait remarquer que la supériorité des dons sur les vertus ne tient pas à la nature des œuvres, mais à la manière plus élevée d'opérer, en tant que l'homme obéit à un principe moteur plus élevé.

P.-S. — Je viens de faire allusion à un récent article du R. P. Schwalm publié dans la *Revue thomiste* de juillet, auquel les discussions soulevées à propos de la doctrine du P. Hecker donnent un caractère tout particulier d'actualité.

Le P. Schwalm se pose les deux questions suivantes : « L'Eglise catholique admet-elle vrai-

ment que, dans les actes ordinaires et quotidiens de leur vie surnaturelle, ses fidèles reçoivent des inspirations du Saint-Esprit ? Si elle l'admet, comment s'accommode-t-elle de ces inspirations dans la pratique de son gouvernement ? »

Il répond affirmativement à la première question, et il indique pour la seconde comment cette inspiration intérieure se combine avec le ministère extérieur et le gouvernement de l'Eglise.

Nous aurons à revenir sur cette intéressante question. Pour compléter ce qui précède sur l'inhabitation du Saint-Esprit, il suffit de retenir la première réponse du P. Schwalm et les raisons sur lesquelles il l'appuie. Chez les justes, cette inspiration actuelle est un effet de l'inhabitation et elle met en acte les dons du Saint-Esprit.

Léon XIII, dans son encyclique sur le Saint-Esprit, a rappelé, au premier rang des dons qui émanent du « Don suprême qui est l'Esprit, ces illuminations et ces invites secrètes que l'instinct venu de l'Esprit fait surgir dans les intelligences et dans les cœurs ; sans elles nous ne faisons rien dans la voie du bien, ni le premier pas, ni aucun progrès, ni l'entrée finale en la vie éternelle. »

Le Concile d'Orange a insisté tout particulièrement sur l'illumination, la motion, l'inspiration de l'Esprit-Saint dans tous les actes de la vie spirituelle.

Saint Paul parle fréquemment de ce souffle ou inspiration de l'Esprit-Saint, de son action pour nous mouvoir au bien, pour nous consoler, pour suggérer et animer nos prières.

Et ces effets procèdent, dans l'âme juste, de l'Esprit-Saint qui habite en elle : c'est un fruit de l'inhabitation du Saint-Esprit.

Comment cette inspiration intérieure ne soustrait pas l'âme juste à l'action extérieure de l'enseignement, du saint ministère et du commandement de l'Eglise, c'est ce que nous pensons expliquer un jour.

Concluons par cette remarque importante, que l'Esprit-Saint qui habite dans les âmes pour les conduire, et qui assiste l'Eglise pour la gouverner, fait converger vers le même but l'inspiration intérieure par laquelle il imprime le mouvement à l'âme et la direction extérieure par laquelle il la conduit dans les voies du salut. Une sage direction des âmes exige donc qu'on tienne compte de l'une et de l'autre et qu'on ne prétende pas exclure, soit l'inspiration intérieure comme si elle conduisait aux erreurs dogmatiques et pratiques du protestantisme, soit la direction extérieure de l'Eglise comme si l'inspiration intérieure la rendait inutile.

Q. — « Mon Père, je m'accuse de tous les péchés de ma vie passée, j'en demande pardon à Dieu... » : après l'accusation de fautes qui souvent n'en sont pas, voilà, dans la paroisse, tout ce que disent les personnes pieuses.

« Pour être plus sûre de recevoir une bonne absolution, accusez donc une faute de votre vie passée. — Mon Père, je n'ai rien autre chose. — Je le crois bien ; mais avant vos dernières confessions, n'avez-vous pas fait quelque faute plus grave dont vous avez certainement la contrition ? — Mon Père, je m'en suis accusée. — C'est pour que je puisse vous donner l'absolution. Dites une des fautes qui ont fait le plus de peine au bon Dieu, et qui vous ont ennuyée davantage. — Non, mon Père, je n'ai rien qui m'ennuie. »

Arrive l'*Ami*, n° du 10 février, disant que « la matière suffisante existe toujours quand on a soin d'accuser à la fin les fautes de la vie passée — *in globo*. » Naïf, me dis-je à moi-même, et dire que j'ai tourmenté de bonnes âmes pour leur en faire dire davantage ! Je les ai mises sur les épines inutilement, et elles se demandent peut-être encore ce que j'ai voulu leur dire. Leurs précédents confesseurs devaient se contenter évidemment de cette accusation générale, et j'ai eu tort, et mon curé, nouveau comme moi dans la paroisse, a eu tort d'être plus difficile.

« C'est curieux, me dit mon curé, j'étais absolument persuadé du contraire. — Et moi comme vous, monsieur le curé. — Voyons ce qu'en dit Clément Marc :

« Non videtur sufficere, si pœnitens, cujus conscientia non est confessario manifestata, simpliciter dicat « me « accuso de omnibus peccatis vitæ meæ præteritæ : » ...accusatio et judicium debent versari circa materiam certam et saltem in specie determinatam. »

« Clément Marc est bien de notre avis : l'accusation générale ne lui paraît pas suffisante à lui non plus. Et comme *in materia sacramenti tutior pars sequenda est*... Voyons pourtant Gousset (II, 404) :

« Dans le doute s'il y a matière sacramentelle ou non, le confesseur peut se procurer une matière certaine en faisant déclarer au pénitent une faute passée, mortelle ou vénielle. — Il est de la prudence du confesseur d'avertir les personnes pieuses de s'accuser toujours de quelques péchés de leur vie passée, en terminant ainsi chaque confession : « Je m'accuse de nouveau des péchés dont je me suis rendu coupable contre la charité, ou contre la chasteté, ou contre telle ou telle vertu. »

Il y a bien un moyen facile de se tirer d'affaire, et je l'ai employé chaque fois que je n'ai pu mieux faire : *Benedictio Dei omnipotentis*... L'absolution, après tout, n'est pas nécessaire pour s'approcher de la sainte table. — Mais, outre que ces bons pénitents peuvent parfois s'en troubler un peu, il est bien pénible de laisser sans la grâce de l'absolution une âme qui tous les mois ou tous les quinze jours régulièrement vient la chercher...

Sapiens nihil affirmat quod non probet, et l'*Ami* est connu pour sage. Si donc il voulait donner les raisons qui ont motivé son affirmation du 10 février, et qui nous permettraient à mon curé et à moi de nous ranger à son avis, il nous éviterait beaucoup de peine, et, — ce qui serait mieux, — il ferait une grande charité à un certain nombre d'âmes.

R.—Cette question est à examiner à deux points de vue : au point de vue théorique ou spéculatif et au point de vue pratique.

I. Au point de vue théorique ou spéculatif, il y a actuellement deux opinions en présence : l'une qui tient pour insuffisante à la validité du sacrement l'accusation *in globo* des fautes passées quand cette accusation ne prend pas une détermination plus précise en raison des circonstances, par exemple, quand le confesseur ne connaît pas au moins quelqu'une des fautes enfermées dans l'accusation très générale et nullement spécifiée des fautes passées : c'est l'opinion qu'a soutenue l'*Ami du Clergé* dans les articles publiés en 1897, pages 465, 795, 875 ; — l'autre qui tient cette accu-

sation très générale pour suffisante à la validité du sacrement, bien qu'elle soit ou puisse être gravement illicite *ratione præcepti* : c'est l'opinion qui est appliquée dans le n° du 10 février 1898, p. 104.

De ces deux opinions, la première se recommande d'autorités qui ne sont pas méprisables et elle s'appuie sur des raisons qui ont de la valeur; — la seconde s'accorde mieux avec la pratique de beaucoup d'âmes timorées et de confesseurs consciencieux, et, par la distinction faite par ceux qui la défendent entre ce qui est nécessaire de nécessité de sacrement et ce qui est nécessaire de nécessité de précepte, elle peut invoquer de bons arguments théologiques en sa faveur; peut-être deviendra-t-elle avec le temps l'opinion commune.

C'est pourquoi, tout en préférant la première jusqu'à nouvel ordre, nous avons laissé passer, sans même y joindre une note, la solution contenue dans le passage du n° du 10 février qui s'appuie sur cette opinion.

Nous ne voulons pas, cette fois, traiter de nouveau la question spéculative ou théorique, bien qu'il reste quelque chose encore à dire à ce sujet : nous nous contentons de renvoyer aux articles indiqués ci-dessus. Malgré notre préférence pour la première opinion, nous devons reconnaître que des théologiens sérieux tiennent la seconde pour sérieusement probable.

II. En pratique, nous distinguons deux cas très différents : celui d'une confession offrant comme accusation ce qui est certainement suffisant dans l'une et l'autre opinion, mais où l'on doute de la contrition; et celui où l'accusation n'offre pas matière certaine.

Dans le premier cas, l'accusation *in globo* des fautes passées dont le pénitent a certainement la contrition requise, peut suffire pour qu'il ait la contrition nécessaire, parce que la contrition des fautes passées s'étend facilement aux fautes récentes, qui s'y rattachent nécessairement soit par la généralité du motif de contrition, soit par quelque rapport ou ressemblance d'espèce, et ainsi l'on obtient le résultat voulu.

Dans le second cas, étant supposé que le pénitent n'a aucune faute grave dont l'accusation soit nécessaire, soit de nécessité de sacrement, dans la première opinion, soit de nécessité de précepte, dans la seconde opinion — car tel est le cas dans la solution du 10 février, — le mieux sera toujours d'obtenir une accusation spécifique, au moins générale, par exemple : « Je m'accuse en particulier de telle espèce de péchés passés ». Avec cette accusation, le confesseur se trouvera très à l'aise et la validité de l'absolution sera certainement assurée dans l'une et l'autre opinion.

Mais à supposer qu'il y ait impossibilité morale d'obtenir cette accusation déterminée quant à l'espèce, mais indéterminée *in individuo*, à supposer que le pénitent ne puisse ou ne veuille descendre à cette spécification générale, le confesseur peut, sans inconvénient, ne pas presser le pénitent d'une manière qui lui soit désagréable et se contenter de l'accusation très générale et tout à fait indéterminée des péchés passés et déjà pardonnés.

S'il tient pour la seconde opinion qui regarde cette accusation très générale comme suffisante pour la validité, comme il n'y a pas nécessité de précepte — c'est l'hypothèse, — il donnera l'absolution sans inquiétude et en toute sécurité.

S'il tient pour l'autre opinion qui regarde cette accusation comme insuffisante pour la validité ou l'essence du sacrement, il se rappellera qu'il y a une autre opinion d'après laquelle elle serait suffisante, et, vu l'inconvénient qu'il y aurait soit à exiger davantage, soit à refuser d'absoudre, il donnera encore l'absolution, sous cette condition qu'il aura dans l'esprit : « Si l'accusation est suffisante. » Et ainsi il se trouvera en règle avec sa propre conscience et pourra se tenir en paix.

Conséquemment, quelle que soit l'opinion du confesseur, il pourra pratiquement suivre la solution suggérée dans l'article du 10 février.

L'absolution vaudra devant Dieu ce qu'elle peut valoir. Si elle est valide, le pénitent en percevra le fruit sacramentel. Si elle est invalide, ni le pénitent, ni le confesseur, ne seront coupables d'aucune faute : le seul inconvénient sera pour le pénitent de ne pas recevoir la grâce sacramentelle si sa confession n'offre pas autrement la matière nécessaire; mais cet inconvénient est léger dans l'hypothèse. C'est toutefois une perte spirituelle, et nous préférerions l'éviter aux âmes dévotes qui n'auraient pas autrement de matière certaine pour leurs confessions, en les amenant avec douceur et délicatesse à ne pas se contenter de l'accusation très générale et tout à fait indéterminée de leurs péchés passés.

Q. — 1° Il s'agit d'un transfert de noviciat pour un novice dont la santé me donnait de vives inquiétudes, Un de nos évêques missionnaires consentit, avec l'autorisation de nos supérieurs majeurs, à l'emmener dans ses missions. Toutefois le supérieur général ne voulut point assumer sur lui les conséquences d'un pareil éloignement. L'évêque se proposait d'obtenir de Rome la permission de faire compter pour le noviciat du sujet la durée de la traversée, 21 jours, si je ne me trompe. Le novice m'écrivait ces jours derniers que d'après une récente décision romaine, il avait dû recommencer son noviciat. Quelles sont les raisons qui motivent cette décision? Y a-t-il là une interruption véritable? Le sujet était parti *cum animo perseverandi;* il était muni de l'autorisation des supérieurs ; il y avait une raison grave : santé compromise.

2° Dans l'*Ami du Clergé*, année 1895, p. 547, vous avez déclaré qu'il n'y a pas interruption du noviciat pour les sujets qui font les vingt-huit et les treize jours de service militaire. Vous en donnez une excellente raison. Or, nous sommes obligés de demander la *sanation* pour ceux de nos sujets que la conscription et la révision appellent chez eux. Pourquoi cette sanation, s'il n'y a pas interruption? Ce sont ici des cas de force majeure. Je comprends très bien qu'il soit convenable d'ajouter au terme du noviciat les jours passés hors de la maison de probation. Cependant, c'est encore là une interrogation que je me pose et que je me permets de vous poser : est-ce de rigueur?

3° Un de mes novices, sur des accusations reconnues

depuis sans fondement, a dû quitter le noviciat. Après preuve de son innocence, il a été réadmis. Bon nombre de canonistes affirment qu'il n'y a pas interruption du noviciat. Qu'en pense le cher *Ami du Clergé*? Dans le cas où il y aurait interruption, y a-t-il obligation de redonner l'habit ?

R. — Ad I. Il y a une loi de l'Eglise qui oblige *à faire le noviciat dans la maison même du noviciat et à y faire profession*. Dans le cas que vous nous soumettez, le motif pour lequel on a exigé un nouveau noviciat, ne serait-il pas dans le départ définitif du novice, qui se trouve ainsi dans l'impossibilité morale de revenir au lieu où il a pris l'habit pour y faire profession? Nous le croirions volontiers d'après cette remarque faite à des religieuses qui demandaient l'approbation de leurs constitutions : « Præfiniendum erit tempus novitiatus vel ad duos annos vel ad integrum annum tantum, *et animadvertendum quod novitiæ integro tempore tyrocinii commorari continuo debent in novitiatu, nec mitti possunt ad alias pii instituti domos*[1]. »

Ad II. En 1895, p. 97, et en 1892, p. 75, nous n'avons fait que commenter un texte très explicite de Reiffenstuel, et nous sommes en communauté de doctrine avec le P. Meynard : « Le noviciat n'est pas interrompu, dit-il, ... 3° quand une novice, en cas de force majeure, comme en temps de persécution, est obligée de quitter le noviciat et même le saint habit, avec l'assentiment de la supérieure... Le saint habit et le lieu du noviciat ne sont pas de l'essence du noviciat, mais seulement de précepte. Cependant, on devrait, dans les instituts approuvés par Rome, s'adresser au Saint-Siège pour faire régulariser cet état de choses, si la crise devait se prolonger notablement[2]. »

Vous avez dans ce passage et la confirmation de notre enseignement et l'explication de la manière d'agir suivie par vos supérieurs. L'obligation du service militaire peut être assurément comparée à une persécution partielle ; mais comme il y a là un fait qui se renouvelle régulièrement, on a suivi l'avis du P. Meynard en portant l'affaire au Saint-Siège.

Ad III. Nous avons vu, comme vous, des canonistes déclarer que le noviciat n'est pas interrompu quand le novice est renvoyé sur une fausse accusation, et nous n'avons nul motif pour nous inscrire en faux contre cette assertion.

Q. — Dans une ville composée de trois paroisses, il y avait au sujet des funérailles une coutume conforme aux règles canoniques qui réservent aux héritiers le droit d'inviter les prêtres assistants. Les familles présentaient une liste, ou se bornaient à indiquer quelques prêtres, laissant au clergé de la paroisse le soin d'en compléter le nombre.

Trois nouveaux curés sont arrivés presque en même temps dans cette ville. Rompant avec les vieux usages, ils ont décidé qu'ils assisteraient tous trois à tous les enterrements de 1re et de 2e classe, et que pour les enterrements de 1re classe ils marcheraient avec leurs six vicaires (deux vicaires par paroisse).

Cette règle nouvelle est observée avec une fidélité désespérante pour le reste du clergé. On ne tient plus compte des légitimes préférences des familles ; et celles-ci ne peuvent plus inviter des prêtres de leur choix qu'en s'imposant un surcroît de dépense.

Sans mettre en doute la bonne foi de ces trois curés, fort zélés d'ailleurs, on voudrait savoir :

1° Si les curés ont le droit de faire ces règlements contraires aux règles canoniques et à la coutume locale.

2° Si les héritiers sont obligés d'inviter, en sus du clergé paroissial toujours invité de droit, les curés et les vicaires des deux autres paroisses ; et s'ils ne sont pas, au contraire, libres de choisir qui bon leur semble.

R. — A une question posée dans des termes identiques, sans un mot de plus ni de moins, le *Canoniste contemporain*, dans son numéro d'avril 1898, donne une réponse motivée. Nous la reproduisons dans son intégrité, non pas pour instruire notre correspondant qui la connaît sans doute, mais pour intéresser les lecteurs de l'*Ami du Clergé*. Nous ajouterons ensuite nos observations personnelles.

En matière de funérailles, les règles canoniques mettent en première ligne les prescriptions, surtout liturgiques, du Rituel ; en seconde ligne, les ordonnances synodales ou épiscopales ; ensuite les coutumes ; et c'est un axiome unanimement admis par les auteurs qu'il faut accorder sur ce point une très large place aux coutumes locales.

Sur la question spéciale qui nous est proposée, le principe incontestable est que la solennité des funérailles, et par conséquent le nombre plus ou moins grand des prêtres assistants, dépend de la volonté des défunts, si elle a été suffisamment manifestée par testament ou autrement ; à son défaut, de la volonté des familles ou des héritiers. Cette liberté a été reconnue et sanctionnée par un nombre considérable de décisions de la S. C. du Concile ; on peut les voir dans Zamboni, V. *Cadaver*, § III, *Cadaver quoad funus, quomodo et a quibus associetur*. Par exemple ni l'évêque, ni le chapitre ne peuvent imposer leur présence aux funérailles, malgré les héritiers ; quand le service doit avoir lieu dans une église de réguliers, rien n'oblige les héritiers à inviter en nombre égal des prêtres séculiers et des religieux : cela dépend de leur volonté seulement ; mais par contre, s'il leur plaît d'inviter en nombre égal des religieux et des prêtres séculiers, personne n'a le droit de les en empêcher. Et pour résumer en une seule phrase la législation sur ce point, voici la solution de la S. Congrégation dans une cause de Bologne, du 3 juillet 1762, à propos des convois funèbres dans une église paroissiale confiée aux Servites : « Pro comitatu cadaverum invitari privative non debent religiosi conventus dicti ordinis, quatenus præter parochum actualem, vocari velint alii presbyteri, sive clerici sæculares, vel regulares ; sed est in testatorum vel hæredum libertate invitare presbyteros vel clericos sibi benevisos vel sæculares, vel regulares cujuscumque ordinis, etiam ad exclusionem dicti conventus religiosorum. » Rien de plus clair.

Je ne trouve en sens contraire qu'une seule réponse, *in Nullius Montis Cassini*, du 26 janvier 1726, *ad 9* ; il s'agissait de sauvegarder les droits d'une église matrice. Zamboni résume la décision en ces termes : « Licet hæredibus defunctorum terræ Paschi Constantii solum parochum asciscere in comitatu cadaverum quæ tam in Ecclesia matrici quam in aliis in quibus fuerit

[1] P. Meynard, *Réponses canoniques sur le gouvernement des religieuses...*, t. I, p. 198, n. 179, note 2.
[2] Ibid., n. 178.

electa sepultura, tumulandi sunt; sed quatenus presbyteros accersere hæredes velint, esse illos præferendos ecclesiæ Matricis in numero ipsis bene viso. » (n. 310).

La loi générale ainsi établie, je remarque que dans l'espèce nous n'avons rien à tirer ni des règlements diocésains sur ce point particulier, puisqu'il ne semble pas que la décision des curés en question ait été approuvée et sanctionnée par l'Ordinaire; ni de la coutume, puisque le règlement est récent et la coutume n'a pu encore être prescrite. On serait donc amené à conclure que le règlement établi par les curés est contraire à ce principe de liberté que nous venons d'énoncer.

Mais avant de tirer les conséquences de cette conclusion, il est nécessaire de considérer les règlements et les usages français. Car, *de droit commun*, ce que nous appelons les classes de services funèbres n'existent pas; la plus ou moins grande solennité des funérailles dépend de la volonté des testateurs ou des héritiers; elle varie suivant le nombre des invités, la quantité de cire, etc.; théoriquement les droits du curé restent les mêmes. D'après nos règlements, au contraire, et ils sont fort légitimes, les funérailles sont rangées suivant leur solennité en classes distinctes, et partout où le clergé est assez nombreux, chacune des classes comporte la présence, ou, comme on dit, l'assistance d'un nombre de prêtres déterminé. De plus, suivant les règlements locaux, la même classe peut comporter la seule présence des prêtres de la paroisse ou celle de prêtres étrangers, suivant conventions spéciales et tarif prévu expressément. Ceci posé, les fidèles ne sont jamais obligés de choisir une classe plutôt qu'une autre; mais dès qu'ils ont demandé librement une deuxième ou une première classe, ils ont fait avec le clergé de la paroisse une sorte de contrat et acceptent en conséquence les dispositions du tarif. Si le tarif prévoit non seulement le nombre de prêtres qui doivent assister pour chaque classe, mais encore l'ordre dans lequel ils doivent être appelés, les fidèles doivent s'en tenir à ces dispositions. Rien ne les empêche d'inviter et de rétribuer personnellement d'autres ecclésiastiques outre ceux dont le tarif prévoit la présence.

On voit dès lors la réponse à faire au consultant. Si le tarif diocésain, dans l'espèce, a déterminé pour tout le diocèse ou pour la ville en question le nombre de prêtres qui doivent figurer aux premières et deuxièmes classes; si, de plus, les curés, par une convention réciproque, décident de s'inviter mutuellement dans ces circonstances, leur décision doit être respectée, car ils n'ajoutent au règlement en vigueur aucune disposition nouvelle; ils ne se rendent coupables d'aucune ingérence déplacée. Dès lors qu'ils demeurent dans les limites de la règle et qu'ils n'imposent aux fidèles aucune assistance supplémentaire, leur convention est légitime, puisque en demandant telle ou telle classe, les fidèles acceptent les dispositions du tarif, lequel prévoit, par hypothèse, l'ordre de convocation des prêtres assistants. Il est clair cependant que les fidèles peuvent demander une classe inférieure et appeler eux-mêmes tels ou tels prêtres qu'il leur plaira à assister aux convois funèbres en plus du nombre fixé.

Mais si, au contraire, les curés en question ajoutaient par leurs conventions des présences non prévues au tarif et prétendaient les rendre ainsi obligatoires, ils dépasseraient certainement leur droit, et leur règlement serait sans valeur. Tout règlement de ce genre doit, en effet, émaner de l'autorité épiscopale, abstraction faite de la reconnaissance par le gouvernement pour lui donner force légale devant les tribunaux. Emanée d'une autorité incompétente, entraînant une charge nouvelle pour les fidèles, la convention curiale serait, dans cette seconde hypothèse, nulle et non avenue. Les fidèles pourraient recourir pour la faire casser, à l'autorité de l'Ordinaire; ils pourraient aussi, en toute conscience, réclamer l'application exacte du tarif approuvé et se refuser à verser les suppléments non prévus et non demandés par eux.

Reste au consultant à vérifier d'après les documents laquelle de ces hypothèses est applicable au cas concret qu'il nous soumet [1].

Nous approuvons absolument la doctrine exposée par le *Canoniste;* toutefois nous pensons qu'il y aurait utilité à faire ressortir un côté de la question laissé un peu dans l'ombre : c'est ce que nous allons faire en rapportant une décision de la S. Congrégation du Concile du 27 juillet 1861. La ville de Bastia, au diocèse d'Ajaccio, a deux paroisses, Sainte-Marie et Saint-Jean-Baptiste. Chacune d'elles compte un certain nombre de prêtres *habitués*, qui font un service gratuit et n'ont d'autres ressources que le casuel des enterrements.

Le curé de Saint-Jean était d'avis qu'on devait inviter de préférence les prêtres de la paroisse pour les services funèbres. Depuis la Révolution de 1789, disait-on, les églises n'ayant plus aucune dotation et point de bénéfices pour leurs prêtres, le casuel est devenu l'unique ressource de ceux qui ne touchent pas de traitement de l'Etat; il semble que les fidèles de chaque paroisse doivent de préférence subvenir aux besoins de leur clergé.

Eu égard aux circonstances particulières du cas, la S. Congrégation décide que les familles doivent appeler de préférence aux enterrements les prêtres habitués de la paroisse du défunt :

An hæredes teneantur vocare prælative ad funera sacerdotes addictos servitio Ecclesiæ parochialis defuncti, seu potius sit in illorum libero arbitrio vocandi sacerdotes alterius parœciæ, etiam ad exclusionem prædictorum sacerdotum ad parœciam defuncti pertinentium in casu ? Resp. *Attentis peculiaribus circumstantiis, in casu de quo agitur affirmative ad primam partem juxta votum Episcopi, negative ad secundam* [2].

Bien que donnée pour une circonstance particulière, cette décision prouve que, dans certains cas du moins, la S. Congrégation tient compte des droits acquis par les prêtres habitués.

Q. — 1° Peut-on distribuer la communion dans les chapelles privées des séminaires, collèges, etc. ? Si non, au moins le servant ne peut-il pas y faire la communion ?

2° Satisfait-on au précepte *audiendi missam* en entendant la messe, le dimanche, dans les chapelles susdites ? Je ne parle pas de la chapelle de la communauté, car il est absolument admis par tout le monde, je crois, que n'importe qui satisfait au précepte en y entendant la messe.

R. — Votre question ayant été posée sous une forme universelle, il nous faut prévoir les divers cas auxquels elle peut s'appliquer. Naturellement revient ici la distinction si importante, — à laquelle cependant ne pensent pas la plupart de ceux qui nous consultent, — des religieux à vœux solennels, autrement dits *réguliers*, et des religieux à vœux simples, ainsi que des œuvres pies purement séculières.

[1] *Canoniste contemporain*, avril 1898.
[2] *Analecta*, VI, col. 2277.

Nous allons donc faire deux grandes classes des *oratoires privés*, suivant qu'ils appartiennent à des réguliers, ou à d'autres œuvres pies.

§ I. Oratoires privés des réguliers

Les auteurs partagent encore les oratoires privés des réguliers en deux classes, suivant qu'ils sont à l'*extérieur* ou à l'*intérieur* du cloître.

I. *Oratoires domestiques des réguliers à l'extérieur du cloître.* 1° Depuis le concile de Trente, les réguliers ne peuvent élever des oratoires privés ni dans les granges proprement dites, ni dans les maisons de campagne, ni dans les hospices *séculiers*. Il en est autrement des granges et des hospices improprement dits.

2° Les évêques n'ont pas le pouvoir d'autoriser ces oratoires domestiques; il faut un indult apostolique.

3° Cet indult a été accordé d'une manière permanente à plusieurs ordres :

a) Aux Chartreux, par Grégoire XV;

b) Aux Dominicains, par Benoît XIV;

c) Aux Jésuites, par Grégoire XIII, etc.

4° Les auteurs enseignent que les prêtres étrangers peuvent, *à raison de l'indult*, y dire la messe et qu'on y satisfait au devoir pascal [1].

II. *Oratoires privés des réguliers à l'intérieur du cloître.* 1° Les réguliers peuvent établir des oratoires privés à l'intérieur du cloître; tous les auteurs l'enseignent. De fait, le cloître n'est pas une maison particulière.

2° Il faut de véritables oratoires, et non des autels portatifs; il faut donc des lieux désignés pour le culte d'une manière permanente par l'autorité compétente, et qu'on ne peut rendre à des usages profanes qu'avec la permission de cette autorité.

3° Faut-il la visite de l'évêque pour la détermination de ces chapelles? Avant le concile de Trente elle n'était certainement pas requise; depuis le concile de Trente, les uns la demandent, les autres la déclarent inutile, et il y a de chaque côté des auteurs de premier mérite. En fait, les évêques s'abstiennent et gardent le silence; d'où est venue une pratique universelle contraire, que suivent les réguliers sans inquiétude de conscience.

4° L'approbation des provinciaux est requise; mais ils peuvent la donner sans être astreints à visiter les oratoires.

5° Pour les fonctions qu'on peut y célébrer, les auteurs les placent sur le même pied que les oratoires publics pour la plupart des fonctions sacrées. Ainsi, on peut y dire la messe plusieurs fois par jour, et à toutes les fêtes. Toutefois pour la messe solennelle, on ne pourrait le faire qu'une fois par an, disent les auteurs, en appliquant les principes du décret de 1703.

La messe doit-elle être conforme à l'office du célébrant ou au calendrier des religieux? — Van Gameren déclare que la question n'est pas tranchée pour lui; mais en même temps il penche pour la messe conforme à l'office du célébrant. Il faut avouer que les deux décisions de la S. Congrégation des Rites, du 22 mai et du 27 juin 1896, que nous retrouverons plus loin, donnent la quasi certitude à l'opinion de Van Gameren, à cause de l'universalité des termes qu'elles emploient.

Les fidèles y satisfont-ils au précepte? — Les *Mélanges théologiques* l'ont nié autrefois; aujourd'hui les auteurs affirment que, en vertu d'une *coutume générale*, on peut satisfaire au précepte de la messe dans les oratoires internes des réguliers. Cette opinion, dit Van Gameren, est commune et certaine; on peut donc la suivre en pratique.

Peut-on y garder la sainte Eucharistie? — Non, à moins d'un indult pontifical.

Peut-on y distribuer la sainte communion? — Oui, répondent les auteurs, à tout le monde et tous les jours, excepté celui de Pâques.

§ II. Oratoires des œuvres pies séculières

Les œuvres pies séculières peuvent, elles aussi, avoir deux sortes d'oratoires : l'un servant à la communauté, les autres servant à des usages privés.

I. *Oratoires* de communauté *des lieux pies séculiers.* 1° Toute œuvre pie *publique* peut, avec la permission de l'évêque, avoir *un* oratoire à l'usage de la communauté.

2° Cet oratoire peut être établi soit sur la rue, de manière à en permettre l'entrée à tous les fidèles, soit dans l'intérieur de la maison pour les seuls membres de la communauté et les personnes que les supérieurs voudront bien y admettre bénévolement.

3° Quelle que soit sa position, cet oratoire servant à la communauté a les *caractères des oratoires publics*, de sorte que l'on y peut dire plusieurs messes chaque jour, qu'on peut y distribuer la sainte communion et y satisfaire au précepte chaque dimanche.

4° D'après les décisions de la S. Congrégation des Rites du 22 mai et du 27 juin 1896, le prêtre, même régulier, qui célèbre la messe dans ces oratoires de communauté, doit suivre l'Ordo du lieu, et non son office propre.

II. *Oratoires* privés *des lieux pies séculiers.* 1° Un évêque ne peut autoriser *qu'un seul* oratoire dans une œuvre pie; dans le cas où il en faudrait plusieurs, il faut recourir au Saint-Siège, comme l'a déclaré la S. Congrégation des Rites dans la décision *in Nivernen.* du 8 mars 1879, que nous avons eu l'occasion de citer souvent : « Si porro ex piarum communitatum conditione necessaria sit erectio alterius oratorii ad valetudinarii utilitatem, pro ejus erectione facultas erit a Sancta Sede obtinenda. »

2° Dans ces oratoires privés, il faut, d'après les deux décisions du 22 mai et du 27 juin 1896, que

[1] Van Gameren, *de Oratoriis*, p. 267-279.

nous avons données en 1896, que la messe soit conforme à l'office du célébrant, et non à l'ordo du lieu.

3° Peut-on y satisfaire au précepte de la messe le dimanche ? — Aucun auteur, que nous sachions du moins, n'a abordé la question sous cette forme, et nous ne connaissons aucune décision du Saint-Siège qui la concerne. C'est que, avant les deux décisions dont nous venons de parler et qui datent de 1896, tous les auteurs mettaient sur le même pied les diverses chapelles d'une même maison.

Que faut-il en penser ? En raisonnant par analogie avec les oratoires privés des réguliers, nous sommes portés à reconnaître les mêmes droits aux oratoires privés des œuvres pies séculières. De fait, l'Eglise reconnaît aux oratoires de communauté des séculiers beaucoup des droits des oratoires publics des réguliers. L'obligation de suivre l'ordo du prêtre plutôt que celui du lieu ne fait rien à la question, puisqu'elle existe aussi pour les oratoires internes des réguliers sans abolir le droit qu'ont les fidèles d'y satisfaire au précepte de la messe.

4° Peut-on y donner la sainte communion ? — Oui, pensons-nous, en nous appuyant sur les mêmes raisons.

Q. — Pourriez-vous, cher *Ami*, nous préciser la différence qui existe entre chapelle privée et chapelle publique pour une communauté de religieux ou de religieuses dans une ville, les conditions, conséquences et formalités à remplir pour l'une et l'autre ?

R. — A la manière dont la question est posée, nous devinons qu'il s'agit de religieux et de religieuses *à vœux simples*. Nous ne parlerons donc que de ceux-là, et non des réguliers proprement dits, parce que ce qui concerne les églises des réguliers et les diverses sortes d'oratoires qu'ils peuvent avoir, exigerait de nombreux développements, qu'on ne demande pas d'ailleurs.

1° Les communautés à vœux simples, d'hommes ou de femmes, peuvent avoir une chapelle, parce qu'elles constituent ce que le droit appelle des *œuvres religieuses*. L'autorisation de l'évêque suffit pour l'établissement de cette chapelle, quels qu'en soient d'ailleurs les caractères.

2° L'évêque ne peut permettre l'établissement que d'une seule chapelle par communauté ; dans le cas où l'érection d'un second oratoire serait nécessaire pour les besoins religieux, il faudrait recourir au Saint-Siège. Ainsi l'a décidé la S. Congrégation des Rites le 8 mars 1879 : « Potestne episcopus alia oratoria præter capellam seu principale oratorium erigere in piis communitatibus, sive ob numerum sacerdotum ibi degentium ut ab omnibus missa dici possit, sive in gratiam infirmorum qui nequeunt adire capellam seu oratorium principale ? — Resp. *Si porro ex piarum communitatum conditione necessaria sit erectio alterius oratorii ad valetudinarii utilitatem, pro ejus erectione facultas erit a Sancta Sede obtinenda* [1]. »

3° Les chapelles des communautés à vœux simples peuvent être soit *semi-publiques*, soit *publiques*.

a) Les communautés à vœux simples peuvent avoir des oratoires *semi-publics*, suivant l'expression des canonistes modernes, ou *privés*, pour employer le langage des canonistes anciens. Ces oratoires *privés*, qu'il ne faut pas confondre avec les oratoires *domestiques*, peuvent, en effet, être élevés dans les lieux pies.

Or, les communautés à vœux simples sont des œuvres pies, aussi bien que les simples confréries.

Les oratoires privés ou semi-publics des lieux pies ont ce caractère particulier qu'ils ne sont pas soumis aux réserves des oratoires publics et des oratoires domestiques.

A l'encontre des oratoires publics, on peut les établir à l'intérieur même de la communauté, et on n'est pas astreint à en placer l'ouverture sur la voie publique ou à y laisser pénétrer indistinctement les fidèles au moment des offices : on peut les réserver pour les seuls religieux.

D'autre part, on peut y célébrer autant de messes que l'on veut chaque jour, et il n'y a aucun jour excepté ; tout le monde y satisfait au précepte de la messe le dimanche : toutes choses qui ne se rencontrent pas dans les oratoires strictement domestiques.

Si les oratoires semi-publics des communautés à vœux simples n'ont pas les réserves des oratoires publics, ils ne jouissent pas non plus de tous leurs privilèges, et en particulier on ne peut y faire, sans un indult, les visites requises pour certaines indulgences. En effet, par un décret du 22 août 1842, la Sacrée Congrégation des Indulgences a déclaré que les chapelles des monastères, des séminaires et d'autres sociétés religieuses *où les fidèles ne peuvent entrer librement et publiquement*, ne sont point regardées comme oratoires publics au point de vue spécial des indulgences à gagner : « In concedendis indulgentiis a Sancta Sede sœpius requiritur ut pie visitetur ecclesia parochialis, seu oratorium publicum ; quæritur ergo : Utrum ad implendam hujusmodi conditionem, publicum sit censendum oratorium sive in monasteriis, sive in seminariis, aut aliis conventibus, canonice dedicatum, ad quod tamen christiana plebs publice non solet accedere ? — Resp. *Negative, ac propterea recurrat in casibus particularibus* [2]. »

b) Les communautés à vœux simples peuvent avoir des oratoires *publics*, au sens strict du mot.

Quelles conditions sont requises pour qu'un oratoire soit public ? Nous les demanderons aux canonistes modernes :

1° De Brabandere : « Oratorium publicum voca-

[1] S. R. C., n. 5679, ad II.
[2] *Decreta auth.*, n. 310.

tur illud, quod episcopi auctoritate per consecrationem, vel benedictionem cultui divino perpetuo dicatum est et omnibus indiscriminatim aditum præbet.

« Ut oratorium stricte possit dici publicum, jura requirunt ut liber omnino ad illud detur ingressus: quæ quidem conditio tunc adest quando ædificii janua immediate publicæ et communi adjacet viæ. Attamen publicum etiam censetur oratorium, licet situm in aula, vel atrio alicujus domus, *quando liber accessus populo patet, saltem horis quibus divina ibi peraguntur* [1]. »

D'après cet auteur, ce qui caractérise l'oratoire public, c'est la faculté reconnue à *tous* les fidèles d'y pénétrer au moins pendant le temps des offices.

2° Sanguinetti : « Oratorium publicum externo aditu patere omnibus debet, vel quia fores ipsæ in via publica reperiuntur, vel quia *saltem aditus liber omnibus permittitur* [2]. » — C'est la même pensée que de Brabandere, et presque dans les mêmes termes.

3° Van Gameren exige, pour un oratoire public, qu'il serve à un usage public et que l'entrée en soit sur un chemin public, ou que le maître de la maison se soit engagé par un acte public à la laisser libre [3].

4° C'est aussi la doctrine qu'a adoptée la S. Congrégation des Rites dans sa décision du 8 mars 1879 :

« Potestne episcopus jure ordinario concedere licentiam etiam plures missas qualibet die celebrandi... 3° in Capellis seu oratoriis ad personas quidem privatas pertinentibus, sed quæ sunt publica vel semi-publica in eo sensu quod habeant aditum in via publica vel *prope viam publicam ut semper cuilibet volenti intrare permittatur?* — Resp. *Episcopus utatur jure suo...* »

L'évêque peut donc, en vertu de ses pouvoirs ordinaires, accorder la permission de dire même plusieurs messes chaque jour dans des oratoires appartenant à des particuliers, bien que l'entrée n'en soit pas immédiatement sur la rue, *si toutefois chacun peut y pénétrer à son gré.*

En somme, la faculté d'entrer au moins pendant le temps des offices reconnue soit par une coutume immémoriale, soit par une promesse faite à l'évêque, à tous les fidèles indistinctement, constitue le caractère absolument nécessaire de l'oratoire *public*, sans qu'on soit obligé d'en placer une porte immédiatement sur la rue.

Q. — J'ai dans ma paroisse un prêtre en retraite qui vient avec l'autorisation de Monseigneur de faire construire chez lui une chapelle privée. Il a obtenu que ses vieux parents malades assistassent là à sa messe tous les dimanches, excepté les quatre principales fêtes de l'année. Lui peut y célébrer depuis le 1er janvier jusqu'à la Saint-Sylvestre.

Cela posé, veuillez me dire : 1° si ses vieux parents, se voyant dans l'impossibilité d'aller par suite de malaise assister à la messe de l'église paroissiale lorsque tombent les quatre principales fêtes de l'année, peuvent cependant assister au saint sacrifice dans la chapelle ? 2° Ce prêtre peut-il autoriser une personne étrangère à sa famille à entendre la messe dans sa chapelle quand il offre sur semaine le saint sacrifice pour ses morts ? 3° Peut-il donner la sainte communion aux personnes de la maison sans l'autorisation du curé de la paroisse, ainsi qu'aux personnes étrangères qui assistent à sa messe sur semaine en supposant que celles-ci le peuvent faire ?

4° Autre question. Depuis quelque temps je suis chapelain de château, dans une famille honorable et bien chrétienne. Ma châtelaine qui a obtenu de Rome pour sa chapelle tous les privilèges que l'on peut accorder à une chapelle privée, croit que je puis y donner de temps en temps la bénédiction avec le saint ciboire, chants et oraisons accoutumés en pareille circonstance. M. le curé de la paroisse et moi sommes d'un avis contraire. Quel est l'avis de l'*Ami?*

R. — Ad I. Les parents en question peuvent certainement assister à la messe dans l'oratoire privé les jours des quatre fêtes solennelles qui sont exceptées, s'il y a impossibilité pour eux de se rendre à l'église paroissiale ; mais cette assistance a ce caractère particulier que c'est une œuvre de dévotion très recommandable, et non une œuvre d'obligation sous peine de péché. Les *Ephemerides liturgicæ* donnent les raisons de cette proposition :

Sciscitanti autem num qui privilegio non comprehenduntur, teneantur eo uti quoties Ecclesiam die festivo petere nequeant, respondemus negative. Et sane, si oratorium privatum sufficiens dicitur pro designatis in concessione privilegii, ita ex opposito sufficiens non est habendum pro ceteris non comprehensis, ac proinde carente dicti Oratorii hujusmodi prærogativa, necessaria non comprehensis fit adhuc satisfactio præcepti ; nunc autem legitimo superveniente impedimento dispensationem jure obtinent ; et nulla lege præcipiente quod meliori possibili modo defectus impleatur, onus imponi nequit sacro in loco incongruo adstandi. Ceterum non modo laudare sed et commendare volumus hanc piam voluntatem, defectum aliis piis operibus supplendi et præcipue sacri auditione in privato alterius privilegiati Oratorio. Namque si hoc sanctum opus suam non amittit efficaciam ubicumque impleatur, et Dei peraccepta et homini perutilis evadet illius participatio, si quis ad Ecclesiam accedere impeditus, devote illi adfuerit [1].

Ad II. D'après ce que nous venons de dire, il est permis d'accepter à toutes les messes célébrées dans un oratoire privé toutes les personnes qui voudront y venir ; mais, les jours où la messe est de précepte, celles qui ne sont pas marquées dans l'indult devront en entendre une seconde dans une église ou un oratoire public.

Ad III. *La distribution de la sainte communion est-elle permise dans les oratoires domestiques?* Il en est qui l'affirment, parce que, disent-ils, la sainte communion peut être distribuée à toute messe, n'importe le lieu où on la dit. Ils invoquent : 1° l'autorité du concile de Trente qui dit : *Optaret quidem sacra synodus ut in singulis missis, fideles adstantes non solum spiri-*

[1] De Brabandere, *Juris canonici... compendium*, n. 725.
[2] Sanguinetti, *Juris ecclesiastici privati Institutiones*, n. 421.
[3] Van Gameren, *De oratoriis...*, p. 40 et suiv.

[1] *Ephemerides liturgicæ*, 1897, p. 557.

tali affectu, sed sacramentali Eucharistiæ perceptione communicarent; 2° ce principe connu : *Concesso principali, censetur concessum etiam accessorium.* Or, dans le cas, la distribution de la sainte Eucharistie est quelque chose d'accessoire, car elle se rapporte au sacrifice de la messe ; celui-ci étant permis dans les oratoires privés, celle-là doit l'être aussi.

Une autre opinion le nie. Les *Ephemerides liturgicæ* la disent *non modo probabilior, sed certa omnino et in praxi retinenda.* Elle s'appuie sur un décret de la S. Congrégation du Concile du 12 février 1679 où on lit : *Episcopi et parochi seu confessarii doceant in Oratoriis privatis ex dispensatione, seu privilegio Pontificis de manu sacerdotis sumendam SS. Eucharistiam.* « Cela signifie, dit Cavalieri, que dans les oratoires privés, qui ne sont des églises qu'au sens large du mot, on ne peut recevoir la sainte Eucharistie sans une dispense ou un privilège du Souverain Pontife. Il s'ensuit que la permission de dire la sainte messe dans un oratoire privé ne comporte pas comme corollaire nécessaire la faculté d'y distribuer la sainte communion ; il faut pour ceci un privilège distinct. Or, les indults accordés pour la célébration de la messe ne font ordinairement aucune mention de la sainte communion ; on ne peut donc par raisonnement *a pari* ou *a fortiori* les étendre à des concessions qu'ils ont omises en pleine connaissance de cause. Il est vrai que, d'après l'institution de l'Eglise, la communion doit être administrée pendant la messe et que le concile de Trente désire qu'elle soit administrée à chaque messe : *sed servato loco et tempore* [1]. »

Mais qui peut accorder la permission de distribuer la sainte Eucharistie à la messe célébrée dans les oratoires privés ? En 1892, p. 546, dans une étude assez complète sur les oratoires privés ou domestiques, nous avons, après Benoît XIV, reconnu ce pouvoir à l'évêque : « Pour la communion, y est-il dit, Benoît XIV déclare qu'elle ne peut être donnée dans les chapelles domestiques aux personnes qui assistent à la messe, sans l'autorisation de l'évêque. Au milieu des différentes opinions émises par les auteurs à ce sujet, le savant Pontife adopte celle-ci comme conforme à la pratique suivie à Rome et plus en rapport avec le bon ordre. »

Les *Ephemerides* pensent qu'il faut une permission du Saint-Siège. Elles invoquent d'abord l'autorité de Cavalieri qui, en commentant le décret du 12 février 1679, dit : « Dum dispensationem seu privilegium Pontificis ponit, facultatem ejusmodi neque ab Ordinariis locorum tradi posse aperte declarat, et scite dixeris, quæcumque causa interveniat, ne quidem excluso infirmitatis casu. »

A l'autorité de Benoît XIV, elles opposent une déclaration toute récente à elles faite par la Secrétairerie des Brefs : « Nec valet opponere Benedictum XIV novum jus induxisse. Edocti namque fuimus in ipsa Brevium Secretaria, a qua præcipue ejusmodi facultates conceduntur, *mentem esse Summi Pontificis talem facultatem Apostolicæ Sedi reservari, nullo jure Ordinariis collato ;* et in praxi quicumque hoc cupiunt gaudere privilegio, ad Secretariam *Brevium* vel *Memorialium* recursum habent. »

Devant une affirmation aussi catégorique, nous réformons notre enseignement sur ce point et déclarons qu'on ne peut, sans un indult du Saint-Siège, distribuer la sainte communion à une messe dite dans un oratoire privé.

Ad IV. Peut-on donner la bénédiction du Saint-Sacrement dans un oratoire privé où l'on conserve le Saint-Sacrement avec un indult du Saint-Siège ? Bien qu'il ne soit pas dit d'une manière expresse que le Saint-Sacrement est conservé d'une manière permanente dans la chapelle en question, nous le concluons de l'ensemble de la demande : autrement on ne conçoit pas comment on pourrait donner la bénédiction du Saint-Sacrement. Or, nous pensons que, même dans le cas de la Sainte Réserve conservée par suite d'un indult, on ne peut pas donner la bénédiction du Saint-Sacrement sans un indult spécial. Nous n'avons vu la question traitée nulle part, néanmoins nous le concluons de l'ensemble de la législation concernant les oratoires privés, qui est une législation d'*exceptions* et doit être strictement interprétée. Ainsi font les *Ephemerides* dans le passage que nous citons en terminant :

Conclusionem cum Gattico deducimus : *quod proprie ad missam dumtaxat non pertinet, illicitum sapit excessum.* Etenim absque expressa facultate alias functiones in Oratoriis privatis celebrare, præterquam missæ privatæ sacrificium, non licet : *quia singulariter est commemorandum, quod penitus est singulare.* Hoc fert reapse præsens disciplina ; dum vetus, maxime primis Ecclesiæ sæculis, hoc super negotio ampliori favebat libertati [1].

Q. — Ici nous chantons, curé et vicaire, à peu près tous les jours, chacun une grand'messe, à 2 francs.

Les jours de fête supprimée, mon curé a la faculté de chanter ou de dire une messe à une intention privée, avec la charge de transmettre à l'évêché son honoraire de messe, qui est destiné au secours des facultés catholiques.

On demande s'il est tenu de transmettre l'honoraire complet : 2 francs. Ne peut-il pas retenir une partie qui est considérée comme casuel, à partager entre nous deux ? Ne peut-il pas retenir quelque chose de nature à payer notre travail de chant, frais de luminaire, les enfants de chœur, etc.?

R. — Les sentiments sont partagés. Les uns pensent que le curé doit remettre l'honoraire de la messe chantée, parce que le chant et la fatigue qu'il impose font partie intrinsèque de la célébration de la messe.

Nous sommes de cet avis. Il en serait autrement, dans cette opinion, d'une portion d'honoraire

[1] Cavalieri, lib. IV, cap. IV, decr. I.

[1] *Ephemerides liturgicæ*, 1897, p. 475.

répondant à une circonstance extrinsèque à la messe, par exemple, à l'heure tardive, au déplacement, à l'annonce de la messe, à sa fixation à un jour déterminé.

Les autres pensent que le curé ne doit que l'honoraire d'une messe basse, le surplus répondant à la fatigue qu'occasionne le chant, lequel n'est pas essentiel à la messe. Comme le curé ne doit que l'honoraire de la messe, il peut conserver ce surplus. Nous ne voudrions pas condamner à restituer le prêtre qui aurait suivi cette dernière opinion, bien que nous regardions l'autre comme plus probable.

Il est vrai que la messe serait encore la messe si elle n'était pas chantée ; mais, dans la messe chantée, le chant du prêtre fait avec les paroles un seul tout indivisible. On ne peut, dans cette messe chantée, séparer le chant sans séparer en même temps les paroles qui ne sont émises qu'avec le chant. Le chant est donc séparable des paroles, qu'on peut réciter sans les chanter ; mais quand les paroles ne sont récitées qu'avec le chant, chant et paroles forment une unité réelle dont les deux éléments sont, en fait, inséparables.

Q. — Est-il permis à un confesseur de dire combien de fois le mois ou l'année il a confessé telle personne ?

R. — Le fait d'aller trouver son confesseur n'est pas la confession elle-même. C'est un fait extérieur que tout le monde peut constater.

Récapituler les démarches de cette nature n'est pas davantage matière de confession, ni connaissance acquise par la confession elle-même.

Dire combien de fois une personne s'est confessée dans l'année n'est donc pas, en soi, matière à faute contre le secret sacramentel.

Mais si le pénitent avait quelque raison de désirer qu'on ne connût pas la fréquence de ses confessions, le confesseur serait tenu de garder le secret, même sur ce point, parce qu'il doit éviter au sujet de la confession tout ce qui pourrait être nuisible ou simplement désagréable au pénitent et lui rendre la confession odieuse.

Q. — Votre solution parue dans le n° 20 de cette année, page 442, relativement à l'application de la messe aux mariages, sépultures ou anniversaires, ne me semble guère plus juste que la fameuse décision de ce bon curé qui, dans les *Notes d'un Vieux Moraliste*, taxe de péché mortel l'omission de la messe dominicale par sa châtelaine.

Voici les arguments de fait et de droit qui battent en brèche votre thèse.

1° Les fiancés ne nous demandent jamais de dire la messe à leur intention, au jour de leur mariage ; et le curé n'a point à la leur promettre.

2° Jamais les fiancés ne s'engagent à verser l'honoraire ; ou, s'ils le font très rarement, on devine, à leur manière de s'exprimer, qu'ils ne sont pas sincères.

3° Jamais les fiancés ne paient d'avance. Alors, quoi de plus odieux que de les prévenir que la messe ne sera pas dite pour eux ? Le peuple est ici si mal intentionné que cet avertissement entraînerait peut-être le mariage purement civil.

4° Quand nous demandons, après la cérémonie, nos honoraires, on répond qu'on passera dans la soirée ou la semaine prochaine. Bien entendu, on ne passe jamais.

5° Sur vingt mariages pauvres, c'est à peine si deux sont réglés. Et peut-il y avoir obligation pour un prêtre d'attendre jusqu'après onze heures, pour perdre encore son modeste honoraire de messe ?

6° Vous parlez d'*obligation de justice*, en rappelant le classique axiome *do ut facias*, qui fait bien dans le paysage. Or, ils ne donnent rien auparavant et ne promettent pas davantage. Conséquemment, la seconde partie de ce contrat synallagmatique, *ut facias*, ne tient pas debout.

7° Il n'y aurait pas davantage *mensonge d'action*, en n'appliquant pas, puisque les époux, n'ayant nullement demandé l'intention de la messe de leur mariage, n'ont aucun droit à l'obtenir.

8° Du reste, le mariage n'a aucun besoin de l'application de la messe pour être complet. Gury (*De Matrim.* n° 770) cite cette décision de la Sacrée Congrégation de l'Inquisition, du 1er septembre 1841 : *Sacerdos non tenetur missam applicare pro sponsis nisi ab iisdem eleemosynam accipiat.* Et ce texte même ne pourrait-il pas être retourné contre vous ?

9° Que si les époux versent l'honoraire après la cérémonie, le dommage ne sera pas énorme, car, quels sont les honoraires dont nous pouvons faire, le jour même, l'application ?

10° Et, enfin, pour les messes de mort, les raisons étant presque les mêmes, j'approuve la pratique d'appliquer, dans ces cas, la grand'messe à l'intention des âmes du purgatoire. Et lorsque l'honoraire est versé, au lieu d'appliquer la grand'messe hebdomadaire du purgatoire pour les âmes du purgatoire, on applique à l'intention de celui pour qui on vient de recevoir l'honoraire.

De la sorte, personne n'est dupé.

R. — Notre solution est en rapport avec les circonstances exprimées dans la question. Mais vous vous trouvez dans des conditions toutes différentes ; il en résulte que pour vous la solution ne saurait être la même.

La différence capitale entre les deux cas, c'est que, dans celui que nous avons résolu, les fiancés demandent que la messe leur soit appliquée et ils en versent ordinairement l'honoraire en venant signer l'acte de mariage, tandis que chez vous les fiancés ne demandent pas l'application de la messe et que, de règle générale, ils ne versent aucun honoraire.

Ayant de bonnes raisons de ne pas les avertir que vous ne leur appliquez pas la messe, vous pouvez garder le silence à cet égard.

Vous avez ainsi la réponse aux sept premiers numéros de vos observations.

Le huitième ne contredit pas notre précédente solution, parce que nous ne nous sommes pas appuyés sur ce que le prêtre serait tenu d'appliquer la messe aux époux, s'il ne reçoit pas d'honoraire, ou que la célébration du mariage exigerait l'application de la messe, mais sur ce que l'application est demandée par les fiancés qui, ordinairement, soldent les honoraires, et promise par le prêtre.

Le neuvième invoque une raison qui n'est pas

applicable quand les fiancés ont demandé la messe du mariage; le prêtre ne peut, sans leur consentement, omettre de la leur appliquer. Il en est autrement des messes qui ne sont pas demandées à jour fixe et pour une circonstance déterminée : rien n'oblige à les acquitter un jour plutôt qu'un autre.

La pratique indiquée dans le dixième numéro ne vaut pas mieux pour les messes de morts que pour les messes de mariage, quand la messe a été demandée et promise, ce qui est le cas ordinaire. S'il s'agissait d'une messe qui n'a pas été demandée ni promise, mais qu'on a coutume d'appliquer à un défunt, comme la messe d'enterrement, cette pratique pourrait en certains cas n'être pas répréhensible, parce que l'honoraire étant incertain, la messe n'est pas certainement due, que l'application faite aux âmes du purgatoire par anticipation quant au jour est valide et imputable pour la messe hebdomadaire, enfin que la messe est appliquée au défunt aussitôt qu'il est certain qu'elle lui est due. Mais même en ce cas, il y a ce double inconvénient que les assistants croient que la messe des funérailles est appliquée au défunt, et que plus tard ils assisteront à une messe la croyant offerte pour les âmes du purgatoire, quand elle l'est pour un défunt particulier.

Q. — Ex negligentia sane culpabili, Ludovicus parochus omisit feria quinta in Cœna Domini consecrare duas hostias sicut præscribit rubrica, et quod non est minus grave, nullam servavit particulam ad ministrandum infirmis viaticum.

Quidam de parochianis, feria sexta in Parasceve in gravem morbum incidit et mox in articulum mortis devenit ita ut urgeat ministrandi viaticum necessitas. Tunc Ludovicus, nihil hæsitans, die Parasceve privatim celebrat missam de Passione, conficit sacramentum et communionem dat infirmo, qui paucis elapsis horis obdormivit in Domino.

Quæritur utrum improbandus sit Ludovicus cum die vetito missam celebraverit ut infirmi extremæ necessitati subveniret?

R. — Improbanda est utique Ludovici agendi ratio, quia feria VI in Parasceve prorsus interdicitur celebratio missæ, etiam ad ministrandum viaticum, ut ex Rubrica Missalis et ex can. *Sabbato*, 13, Dist. 3, *De Consecr.* docet Cl. Marc (nº 1623).

Q. — Paucis elapsis mensibus post matrimonium initum cum Joanne, Maria a marito suo male tractatur ita ut vita communis plane impossibilis evadat; insuper, dos a Maria constituta quasi ad nihilum redigitur Joannis profusionibus.

Has ob causas, Maria adit Augustinum procuratorem, et cum habitet Tolosæ, eum rogat ut ad tribunal civile illius urbis, tum separationem quoad torum et habitationem, tum separationem bonorum, adducat.

Augustinus vero Mariæ consulit ut divortium civile petat ad majorem libertatem circa propriorum bonorum administrationem obtinendam, nam separatio bonorum non impediat quin Joannis auctoritas ad aliquos actus juridicos perficiendos necessaria sit. Addit hoc fieri posse tuta conscientia, quia propositum retinere potest nunquam utendi divortio ad ineundas novas nuptias, et quia divortium civile rumpit solummodo vinculum civile quod, sicuti Ecclesia docet, nullum jus et nullam obligationem per se inducit : unde vinculum sacramenti integrum remanet.

Quæritur an Maria possit huic consilio assensum dare?

R. — Non potest : nam pluries jam in similibus casibus S. Pœnitentiaria respondit non esse licitum divortium petere. (Cf. *Ami du Clergé*, 1893, p. 424, ubi tres casus invenies ita solutos).

Neque valet præcipua Augustini ratio, nempe major libertas uxori comparanda ad proprium bonorum administrationem : tum quia ipsa hæc ratio pluries a S. Pœnitentiaria tanquam insufficiens habita est; tum quia nunc uxor per separationem thori et bonorum eamdem libertatem circa bonorum administrationem recuperat quam per divortium : « La séparation de corps emporte toujours la séparation de biens. Elle a, en outre, pour effet de rendre à la femme le plein exercice de sa capacité civile, sans qu'elle ait besoin de l'autorisation de son mari ou de la justice. » (Larcher, *Le Droit privé*).

Itaque nulla est ratio adhibendi medium malum, nempe divortium, quum suppetat aliud medium non malum quod est æque efficax, nempe thori separatio.

Inutiliter igitur agit Augustinus ad suadendum Mariæ licitum esse divortium petere, nec de ejus rationibus curandum. Obiter tamen notetur tales rationes non impedivisse quin divortium civile tanquam illicitum haberetur a Sancta Sede; et revera sacramenti dignitati et juribus officit tum prætensa legislatoris voluntas vinculum abrumpendi, tum subtracta vero ac valido matrimonio legum protectio.

Q. — Le décret du 14 décembre 1890 défendant aux supérieurs d'instituts laïques d'hommes et de femmes de questionner leurs inférieurs sur les secrets de leur conscience, doit-on entendre également par inférieurs, dans ce cas, les élèves vis-à-vis de leurs maîtres?

Jamjam juvenis religiosus a discipulis suis quæsivit an cogitationes, prava colloquia vel facta pollutione secutâ patrarint. In casu, an excommunicationem incurrerit religiosus, et quid agendum versus Superiores religiosi, quid versus Ordinarium loci (quamvis exemptum sit istud institutum), quid de communione sacra publice facta coram discipulis interrogatis et scandalizatis?

R. — Le décret du 14 décembre 1890 ne concerne pas les élèves des religieux, de l'aveu de tous les commentateurs. Il s'ensuit donc que le religieux dont vous parlez n'a pas violé la loi positive de l'Eglise en posant les questions dont vous parlez.

A-t-il commis une faute, soit en cherchant à connaître indûment la conscience de ses élèves, soit en s'exposant lui-même au danger de pécher par la manipulation de ces matières délicates sans mandat de l'Eglise, c'est affaire à son confesseur et à lui. En cas de scandale, ou plutôt d'étonnement de la part des élèves interrogés, le confesseur peut déclarer qu'il y a eu imprudence, mais non pas violation d'une défense formelle de l'Eglise.

Q. — On parle beaucoup du dernier ouvrage de François Coppée, *La bonne souffrance*, édité chez Lemerre (3 fr. 50). Pourriez-vous nous dire ce que vaut ce livre, au point de vue chrétien, ce qu'il est, ce qu'il contient? Est-ce un volume à recommander à tout le monde?

R. — Nous aurions pu répondre à ces questions après la seule lecture du délicieux ouvrage du poète. Nous avons préféré, pour mieux faire, confier cette réponse à l'un de nos amis et collaborateurs qui connaît M. Coppée et qui a eu la joie d'être éclairé de vive voix, par le poète lui-même, sur son retour si touchant et si sincère à la pratique de la religion. Voici ce qu'il nous écrit :

Ce que vaut *La bonne souffrance*, au point de vue chrétien? Ce que vaut un acte de foi, un livre d'art parfait écrit avec le cœur, tout plein du plus pur, du plus idéal, du plus ravissant esprit de l'Evangile, un cri d'une âme profondément chrétienne et qui retrouve la lumière absolue dans toute son éblouissante splendeur.

Si on peut le recommander à tout le monde? Oui, certes. Et plus il aura de lecteurs, plus il sera fait de bien.

La bonne souffrance n'est certes pas un livre d'apologétique chrétienne, ce n'est pas non plus le récit des phases plus ou moins variées d'une conversion, c'est une simple série d'articles, où le poète peint son état d'âme, en diverses circonstances, depuis le jour où il s'arrête encore au seuil de l'église, jusqu'à ceux où l'horrible souffrance, qu'il appelle *la bonne souffrance* parce qu'elle lui a ouvert les yeux, l'a ramené aux douces prières, aux pieuses pratiques de son enfance. Mais aussi, quels articles! Comme ils sortent de la banalité courante! Avec quel charme ils sont écrits! Et quel délicieux parfum de modestie toute chrétienne il s'en échappe! Ah! elle est si rare, la modestie vraie, entière, absolue, qu'on est tout en joie, en ce siècle d'orgueil petit et sot, de la rencontrer sur sa route et de la saluer. Et puis, il y a tant de gens qui n'estiment leur prochain que comme il s'estime lui-même, qu'on se sent comme un devoir de crier : « Prenez garde! Cet ouvrage dont l'auteur fait si peu de cas, c'est un chef-d'œuvre et vous passerez bientôt pour un ignorant si vous ne l'estimez pas tel. »

Vous me dites : Puisque vous connaissez M. Coppée, puisqu'il vous a parlé de son retour à la pratique religieuse, vous pourrez nous en dire plus long que quiconque s'est contenté de lire ses ouvrages et son dernier surtout.

Eh bien! non ; ou du moins je n'en dirai qu'un mot qui résumera tout, et qui facilitera grandement ma besogne, car rien ne me paraît plus indiscret que le journaliste reçu chez un homme illustre et qui s'en va ensuite jeter à tous les vents les conversations pour ainsi dire familières qu'il a eues avec cet homme. M. Coppée est chez lui, dans l'intimité, exactement ce qu'il est dans ses ouvrages. C'est de lui surtout qu'on peut dire : le style, c'est l'homme. Qui le lit, le connaît. Bon, essentiellement bon, poète à la corde sensible, à l'imagination vive, rapide, alerte, causeur plein de charme et d'esprit, d'esprit qui serait porté à être sceptique sur les hommes et les choses — eh! qu'il a donc raison! — et qui pourrait être mordant si aujourd'hui surtout la charité chrétienne ne venait vite l'arrêter, d'esprit, en tout cas, qui reste toujours essentiellement parisien.

Et quel amour pour les siens, quel culte du beau et maintenant surtout du vrai et du bien!

Comment vouliez-vous, avec un tel fond, que M. Coppée ne revînt pas entièrement à la pratique de la religion! N'était-il pas chrétien d'esprit avant de l'être de toutes façons?

Donc, voyons l'ouvrage. En voici la dédicace : « A mon pieux et savant ami, Monsieur l'abbé Bouquet, aumônier du lycée Saint-Louis, professeur honoraire de la Faculté de théologie, *in Christo Patri, Filius*. F. C. » Et cette dédicace dit la reconnaissance du poète au prêtre aimé qui lui a fait franchir le seuil de l'église.

Suit la préface. Qui dit préface dit généralement ennui, déclarations théoriques de l'auteur qui éprouve le besoin d'expliquer ce qu'il a voulu faire, démontrant ainsi qu'il sent lui-même n'avoir pas réalisé son idéal. Que nous sommes loin ici de ces banalités! La préface de *La bonne souffrance*, c'est tout l'historique très simple, très court, très touchant de la conversion du poète, la crème de l'ouvrage, si je puis ainsi dire, alors surtout qu'il s'agit d'un livre où tout est savoureux.

Ce n'est, dit M. Coppée, « qu'un recueil d'articles de journal, mais qui éveillera, je l'espère, un peu de sympathie dans les âmes chrétiennes, et ne sera peut-être pas inutile à ceux-là — ils sont nombreux — qui, ayant laissé se dissiper les croyances de leurs jeunes années, les regrettent vers la fin de la vie, sans avoir pourtant le courage de demander à Dieu de leur rendre cette force intérieure.

« C'est spécialement à l'intention de ces esprits troublés, pour qui le doute n'est pas le mol oreiller dont parle Montaigne, et qui s'arrêtent, pour ainsi dire, au bord de la foi, que je place, au début de ce livre, le simple récit de la révolution morale qui vient de s'accomplir en moi-même. Longtemps j'ai été comme eux et j'ai souffert du même malaise. Je leur offre le remède qui m'a guéri. »

Puis le poète avoue, avec une simplicité touchante — ah! que nous sommes loin de ces confessions orgueilleuses trop connues dont la franchise est le dernier des soucis! — le poète avoue la cause de ses premières défections :

« Ce furent, je le dis franchement, la crise de l'adolescence et la honte de certains aveux qui me firent renoncer à mes habitudes de piété... Je cessai de pratiquer par mauvaise vergogne, et tout le mal vint de cette première faute contre l'humilité qui m'apparaît décidément comme la plus nécessaire de toutes les vertus. »

Que le poète a raison! Et comme ce qu'il dit humblement de son cas est vrai de la plupart! N'est-ce pas plus tard seulement que les trans-

fuges cherchent « des arguments métaphysiques qui leur permettent de ne plus se gêner » ?

Et cette grâce de la conversion, que faut-il faire pour l'obtenir ? M. Coppée le dit : « Il suffit de la demander avec un cœur humble et soumis. »

Comment il s'est converti, la douleur l'ayant fait réfléchir, rien de plus simple : « Modeste ignorant, je n'ai pas même essayé de percer les obscurités du dogme, et j'ai surtout relu l'Evangile, en priant Dieu avec ardeur de me donner la soumission des pauvres d'esprit. Je me suis rendu pareil à ces petits enfants que Notre-Seigneur voulait qu'on laissât venir à lui, et devant lesquels il a dit que le royaume des cieux est pour ceux qui leur ressemblent. »

Comme ce goût de la modestie revient souvent sous la plume du poète, et à quel juste titre !

Si l'orgueil est le père de tous les vices, l'humilité est la source de toutes les vertus. Par cette seule qualité, M. Coppée était mûr pour la conversion. Si vous ajoutez à cela qu'il a toujours été bon pour le prochain, particulièrement pour les petits, les pauvres, les malheureux ; doux de cœur et résigné dans l'infortune ; plein de respect et d'amour pour ses parents ; et si vous vous souvenez de toutes les promesses de bonheur, même terrestre, faites par Dieu aux hommes qui pratiquent ces vertus, vous ne pourrez plus vous étonner ni des succès du poète, ni de son retour à Dieu. Le poète des « Humbles » était, si j'ose me servir de cette expression, que je n'emploie d'ailleurs qu'en un sens très large, fatalement désigné pour être un catholique pratiquant, je veux dire un vrai catholique ; il devait retrouver la paix de l'âme, dont il dit :

« Cette paix de l'âme ne s'obtient que par l'admirable discipline de la religion, par l'examen de conscience, par la prière. Aussi, n'ai-je plus de meilleurs instants que ceux où je m'adresse à Dieu, en lui offrant le repentir de mes fautes passées et toute ma bonne volonté pour l'avenir, et où je lui demande cette paix, qu'il nous a promise dans l'autre vie et dont sa grâce nous donne, en ce monde, le délicieux pressentiment. Oui, il n'y a de vraiment belle que l'heure où l'on prie, où l'on se met en présence de Dieu. Cent fois bénie soit donc la souffrance qui m'a ramené vers lui, car je le connais à présent, l'Inconnaissable ! L'Evangile me l'a révélé. Il est le Père, il est mon père ! Je puis lui parler avec abandon et il m'écoute avec tendresse ! »

Dites, est-il beaucoup de pages de sermons plus pénétrantes, plus convaincantes, plus éloquentes que celle-là ? Est-il possible d'écrire avec une inspiration plus chrétienne ?

Et maintenant, je ne m'arrêterai pas à tel ou tel passage du volume. Il faudrait tout citer, depuis *Cloches et lilas*, où le poète n'entre pas encore à l'église en chrétien, jusqu'à ce bel article final en faveur de la confession, où M. Coppée crie à son lecteur :

« Fais comme moi. Rouvre ton Evangile et reviens vers la Croix. Dépouillé de tout orgueil, présente-toi devant le tribunal fondé par Jésus, où siège une miséricorde qui dépasse nos rêves les plus sublimes de justice. Hier encore, nous nous ébahissions devant l'acte de pitié de ces magistrats excusant une pauvre mère d'avoir dérobé un morceau de pain pour son enfant. Le ministre de Dieu, qui t'attend au confessionnal, ne te demande, lui, que quelques larmes pour laver toutes les souillures de ton âme ; car il tient son pouvoir du Maître de la bonté infinie, qui, sur le Calvaire, pardonnait au larron repenti et lui ouvrait, par surcroît, le splendide chemin du Paradis et de la vie éternelle. »

Je ne puis pourtant résister au plaisir de signaler l'article sur *le Pain cher*, dont voici tout au moins un passage :

« Parbleu ! J'entends bien d'ici la voix onctueuse des éternels rassureurs :

« On exagère. On s'alarme à tort... Un sou de « plus, c'est si peu de chose !... Montrez-moi un « ouvrier qui ne mange pas de la viande tous les « jours, etc., etc. »

« Les personnages qui vous tiennent ces discours émollients ont en général du bien au soleil, de solides rentes ou quelque bonne place. Ils sont vêtus d'imposantes redingotes, s'occupent d'économie politique, et vous fourrent tout de suite sous le nez un in-octavo bourré de chiffres, qui vous prouve, clair comme le jour, que les pauvres sont dans leur tort, et que, s'ils restent dans la misère, c'est qu'ils le veulent bien. »

Et tout le reste de l'article est dans cette note ! Hélas ! n'est-elle pas effroyablement vraie !

Je n'ose plus citer. Je n'en finirais plus. Qu'il me soit donc permis, avec le regret de ne pouvoir le faire aussi longuement que je le voudrais, de signaler ces superbes articles : *Le Fleuve* et *Au-dessus des nuages*, puis *Souvenir filial*, *Pour celle qui priait*, et *La meilleure année*, c'est-à-dire celle où la souffrance aiguë l'a le plus torturé, et où il a ouvert, par suite, son cœur à la vérité.

Saint Vincent de Paul précise encore la note sociale que nous indiquions plus haut.

Dans *Les Cendres*, M. Coppée revient sur cette humilité qu'il aime ardemment, comme elle doit être aimée. Et quels beaux articles que ceux sur la *Renaissance chrétienne*, où il chante le retour à la vérité de quelques-unes des plus belles intelligences de ces jours, et *l'Enfance et la Prière !*

Mais il faut terminer, et nous ne le ferons qu'en disant à tous ceux qui veulent gagner des âmes : Prenez ce livre et faites-le lire au plus grand nombre. Il est d'une émotion communicative bien rare, et il semble que le poète, touché par la foi, y ait encore gagné en mérite littéraire. Jamais sa voix ne s'était faite plus douce, plus persuasive, plus enchanteresse !

Q. — Que penser de cette opinion scientifique par rapport à la résurrection des corps ? « Nous ressusciterons avec nos propres corps, lors même que nous ne conserverions plus une seule des molécules qui en faisaient partie avant la mort, pourvu d'ailleurs que le corps ressuscité reproduise la même forme, les mêmes traits, en un mot les mêmes différences spécifiques qui le distinguaient alors. » (J. Reynaud, *Terre et Ciel*).

Si je pose cette question, c'est surtout à cause de la lecture de la conférence du P. Monsabré sur la résurrection. Le R. P. semble traiter d'absurdités les opinions semblables à celle que je vous soumets.

R. — Cette opinion ne saurait être admise, au point de vue de la saine philosophie et de la théologie.

Il est certain et c'est un point de foi que nous ressusciterons avec nos propres corps. Le quatrième Concile de Latran l'a défini.

Mais en quoi consistera l'identité du corps que nous aurons à la résurrection avec celui que nous avons présentement? C'est un point que nul n'a pu jusqu'à présent éclaircir d'une manière entièrement satisfaisante.

Le passage cité de J. Reynaud dit implicitement qu'il suffit à l'identité de nos corps qu'ils aient la même forme, les mêmes traits, quand même il n'y aurait de commun entre eux aucune molécule. Ainsi l'identité consisterait dans la ressemblance de forme géométrique ou physiologique, sans aucune identité de substance.

Cette opinion ne saurait guère se soutenir. Car les formes géométriques ou physiologiques ne sont que de simples accidents, n'ayant rien de substantiel. Or ce n'est point par les accidents seuls qu'un corps peut être identique à lui-même. Ces accidents peuvent se trouver en d'autres substances et se multiplier avec les substances où ils se trouveront. Ils ne sauraient donc constituer l'unité et l'identité du corps.

De plus l'identité de forme géométrique ou physiologique entre deux corps n'ayant pas les mêmes molécules, ne produit entre ces deux corps qu'une pure ressemblance et non pas l'identité substantielle : de ces deux corps on peut dire qu'ils ont même forme, même disposition, même aspect, même constitution physiologique, ce qui signifie qu'ils sont semblables de forme, de disposition, d'aspect, de constitution physiologique ; mais on ne dira pas qu'ils sont un seul et même corps.

Si donc on admet, comme l'Eglise l'a défini, que les hommes « ressusciteront tous avec leurs propres corps qu'ils ont maintenant, » il faut admettre plus qu'une simple identité ou mieux une simple ressemblance de forme.

Contre cette manière d'entendre l'identité des corps ressuscités, on peut tirer aussi un excellent argument du culte dont l'Eglise honore les reliques des saints et des honneurs qu'elle rend aux corps des chrétiens destinés à la résurrection glorieuse.

Si la matière même de ces corps ne devait pas se retrouver dans la résurrection, l'Eglise ne les vénèrerait pas et ne les honorerait pas de cette manière.

Le culte des saintes reliques et le respect religieux de l'Eglise pour les corps des défunts morts dans sa communion sont une preuve que ces corps saints ressusciteront dans leurs éléments honorés sur les autels, ou entourés d'honneur quand on les confie à la terre.

Ce qui a pu donner naissance à l'opinion de J. Reynaud, c'est que les corps vivants sont dans un flux perpétuel de leurs molécules, les unes s'agrégeant au corps et les autres s'éliminant, de telle sorte que la substance même du corps est en perpétuel changement. Si le corps change ainsi pendant la vie sans cesser d'être identique à lui-même, ne peut-il pas, sans perdre cette identité, changer totalement entre la mort et la résurrection ?

On peut répondre qu'entre ces deux espèces de changement il y a de profondes différences. D'abord le changement qui se produit pendant la vie ne se fait que petit à petit, imperceptiblement. Les molécules qui s'éliminent à chaque instant ne sont qu'en nombre infiniment petit en comparaison de celles qui restent; leur sortie du corps n'en change pas la substance. De même les molécules qui s'agrègent au corps, à chaque moment, ne forment qu'une quantité infime comparativement à celles qui le composaient auparavant, et la substance du corps n'en est pas changée; il reste le même.

Le même changement partiel et insensible se reproduira l'instant suivant, sans altérer davantage l'identité.

Mais entre les molécules qui composent le corps au moment de la mort et celles qui, dans l'opinion de J. Reynaud, formeraient le corps ressuscité, il n'y aurait aucun lien; celles-ci seraient purement et simplement réunies fortuitement, sans avoir jamais appartenu ensemble au même corps.

Ensuite, les molécules sur lesquelles s'exerce ce flux et changement perpétuel ne sont pas toutes de même nature. Les unes entrent et sortent avec une grande rapidité : ainsi en est-il de la partie aqueuse non assimilée de la nourriture. Les autres ne se renouvellent que beaucoup plus lentement : ainsi la matière qui remplit les cellules des os. Il en est dont on ne perçoit pas le changement, on le conclut seulement de ce que les autres éléments sont sujets au renouvellement : ainsi les cellules mêmes des os. Personne ne saurait affirmer avec certitude qu'une fois produits sous l'action de la vie, certains tissus ne persévèrent pas sans aucun changement de leur constitution intime. Ces éléments plus persistants qui restent depuis le commencement de la vie jusqu'à la fin peuvent suffire à expliquer l'identité du corps auquel ils appartiennent. Dans l'hypothèse de Jean Reynaud, il n'y aurait aucun élément du premier corps dans le second, aucun d'eux n'aurait persévéré pour former le substratum de l'identité corporelle. C'est donc tout autre chose.

On ne peut donc s'appuyer sur le changement perpétuel auquel sont soumis les corps vivants, pour affirmer qu'on peut entendre l'identité des

corps ressuscités avec les corps qu'on avait pendant la vie, d'une pure identité de forme géométrique ou physiologique, sans rien de commun pour les molécules.

Mais on ne pourrait taxer d'hérésie cette opinion, parce qu'elle admet ce qui est défini, savoir, l'identité des corps ressuscités avec ceux qu'on avait pendant la vie. Elle est fausse et inadmissible dans sa manière d'expliquer cette identité.

Q. — Deux hommes se battent en duel au pistolet. Il est convenu d'avance, entre les témoins, comme cela se pratique assez généralement aujourd'hui, que l'on ne mettra point de balles dans les pistolets, ce qui n'empêche pas d'insérer au procès-verbal la formule consacrée : « Deux balles ont été échangées sans résultat. »

Les duellistes et leurs témoins tombent-ils sous l'excommunication? Le scandale existe, mais le péril de mort fait complètement défaut.

R. — Pour qu'il y ait véritable duel, il est nécessaire que le combat ait lieu avec des armes occasionnant, de soi, la mort ou une blessure grave. Si l'on se battait avec les mains, les pieds ou quelque instrument peu dangereux, il n'y aurait pas de vrai duel.

Il faut aussi que le combat ait lieu sérieusement, c'est-à-dire avec l'intention de se blesser au moins; si les intéressés ne se battaient que pour la forme, avec l'intention convenue à l'avance de ne pas se blesser, ce ne serait pas un véritable duel, et partant les combattants n'encourraient pas la censure portée contre les duellistes.

« Dicitur *pugna inita*, dit Ferraris, ut intelligatur debere duellum esse cum effectu, nam duellantes ad solam apparentiam, ex quo antea convenerint sese non vulnerare sed honoris gratia duellum simulare, non incurrunt pœnas spirituales contra duellantes inflictas, ut tradunt Carraffa, Raynald, Pignatelli, etc. [1] »

Q. — M. le directeur de l'établissement thermal de X... fait quêter chaque dimanche pendant la messe dans la chapelle de l'établissement; le produit sert à l'entretien d'un asile libre au nom du directeur.

Mais M. le directeur peut-il agir ainsi? Quels sont les droits de l'évêque?

R. — Aucune quête ne peut être faite dans une église ou une chapelle sans la permission de l'évêque diocésain.

La preuve s'en trouve dans la constitution *Romanos Pontifices*, de Léon XIII (mai 1881) ; il y est parlé, en effet, du *pouvoir qu'ont les évêques de prescrire des quêtes et de déterminer dans quel temps et dans quel but elles doivent se faire.*

On la trouve encore dans la défense faite par le droit aux confréries de quêter dans leurs églises sans la permission de l'évêque. Si les confréries, qui ont la propriété et le patronage d'une église, ne peuvent y quêter sans autorisation, les propriétaires d'une chapelle publique ne peuvent pas le faire davantage.

Que les confréries n'aient pas la liberté de quêter, en voici la preuve : « Sans la permission de l'évêque, dit M. Tachy, il est interdit aux confréries de faire aucune quête, même dans leurs oratoires : « Nequeunt confratres libere quæstuare « tam intra ecclesiam, quam extra per civitatem et « districtum absque licentia curiæ episcopalis [1]. »

[1] Téphany, Constit. *Apostolicæ Sedis*, n. 258.

[1] S. Cong. Conc. 20 sept. 1710. — Cf. Tachy, *Traité des Confréries*, 2e éd., n. 394.

L'ORGUE

LA FACTURE MODERNE EN FRANCE

Histoire. Progrès et Perfectionnements. Principaux représentants.

DEUXIÈME PARTIE

ORGUES ÉLECTRIQUES

D'origine française, les orgues électriques font partie du domaine des inventions françaises. De date récente, elles appartiennent à l'époque contemporaine.

Nous avons suivi, à travers le temps, les divers progrès ou perfectionnements de la facture moderne dans son mécanisme ancien. Ces progrès et ces perfectionnements, nous l'avons constaté avec un légitime orgueil, ont marché de pair avec la science.

Mais, ce qui ne s'était pas encore vu, et ce qui, par conséquent, a le droit de nous étonner, c'est de rencontrer « une corrélation entre deux choses de nature différente, comme, par exemple, la musique et l'électricité. » Aujourd'hui, le problème laissé sans autre solution jusqu'ici est victorieusement résolu. La musique et l'électricité se sont rencontré; et c'est grâce à cette rencontre toute providentielle que nous sommes en possession de l'orgue électrique.

Une première question s'impose à nous : pourquoi l'orgue électrique ?

Dans le mécanisme ancien, « le levier pneumatique avait bien donné aux claviers des orgues une douceur et une facilité jusqu'alors inconnues, mais restait toujours l'immense quantité de pièces composant le mécanisme et dont nous avons reconnu et signalé les inconvénients. » Ces inconvénients, bien loin de s'atténuer, ne pouvaient que grandir et se multiplier; car, plus l'orgue se perfectionnait et prenait d'étendue, et plus aussi le mécanisme se compliquait. Aussi, la question de l'orgue électrique ne pouvait-elle tarder à être posée, l'électricité pouvant seule faire disparaître cet amoncellement de pièces indispensables au bon fonctionnement du mécanisme.

En 1850, deux savants, MM. du Moncel et Froment, songèrent les premiers à la possibilité de

faire fonctionner les soupapes de l'orgue par des électro-aimants. Ils savaient, par là, devoir simplifier le mécanisme toujours si compliqué des orgues.

On dit même qu'ils construisirent, d'après leurs données, des orgues et des pianos électriques qui « ont pu fonctionner sur une petite échelle. » Ce paraît être là la première application effective de l'électricité aux instruments musicaux.

Vers la même époque (1852) et à leur instigation, M. Stein fils, facteur d'orgues, construisit, pour l'exposition de 1855, un instrument à transmission électrique. Les dispositions adoptées étant défectueuses, la tentative ne réussit pas. Et, en effet, son système « agissant directement sur les soupapes des tuyaux sonores, » demeurait infidèle vis-à-vis des grosses soupapes qui « supportent des pressions considérables » de la part de l'air comprimé provenant des souffleries.

Plus tard encore, en 1860, un certain abbé J.-B. Laborde imaginait de « transmettre électriquement les vibrations d'une série de lames métalliques à une autre série de lames semblables et de même amplitude vibratoire. »

Les choses en étaient là, lorsque vinrent en 1861 les travaux du célèbre électricien A. Peschard, de Caen, reconnu avec raison comme « le père de l'appareil électrique dans le fonctionnement des grandes orgues. »

Supprimer tout le matériel du mécanisme ancien, c'était atteindre la perfection.

M. Peschard l'ayant compris courut droit au but. S'adressant à l'électricité, il confia à un électro-aimant le soin d'ouvrir la soupape d'admission des gravures. Mais il avait trop compté sans les difficultés d'application de l'électricité telle qu'elle nous est fournie aujourd'hui. De là, un échec. Nous savons, en effet, combien est considérable le poids de chaque soupape. Il fallait donc un électro très puissant et un courant électrique de grande intensité pour triompher de la difficulté. Or, un courant de cette intensité et constant ne s'obtient que par des piles spéciales, nombreuses et d'un entretien très coûteux. « De plus, le fer qui constitue ces électros est rarement pur. Traversé par un courant intense, il conserve une partie de son aimantation *(magnétisme remanent)* et entrave ainsi la fermeture de la soupape. »

En 1868, M. Peschard, de concert avec le célèbre Barker, modifia son système, attaquant cette fois non plus la soupape d'admission des gravures, mais la soupape de décharge du levier pneumatique. Ainsi furent construites les orgues de Saint-Augustin (Paris), et de Salon (Var), qui demeurent comme de rares spécimens de cette facture, celui de Saint-Pierre de Montrouge ayant été détruit en 1871 par la Commune. Barker mourut sans avoir pu corriger certaines imperfections et le système tomba bien vite dans l'oubli.

C'est à cette synthèse mécanique, « fort simple d'ailleurs et habilement exécutée, que l'on doit les premières orgues électriques. »

En 1883, deux Américains, MM. Schmoële et Mols, de Philadelphie, reprenant cette donnée, inventèrent leur admirable soufflet *électro-pneumatique* (système très proche parent du système A. Peschard-Barker). Ce moteur « aussi simple qu'ingénieux, naïf même, a la valeur d'une véritable découverte [1]. »

Ils donnèrent à la soupape de décharge de ce levier une dimension très réduite. Mais comme cette ouverture était trop étroite pour obtenir le dégonflement rapide du soufflet, ils lui en adjoignirent une autre plus grande qui entre en jeu sous la pression de l'air comprimé lui-même dès que la première soupape a commencé le dégonflement.

Grâce à l'instantanéité de ce déclic, les exécutions peuvent être aussi rapides que possible, sans qu'il y ait toutefois confusion dans aucune des notes.

Pour bien comprendre l'avantage du système électrique sur le mécanisme ancien, il n'est pas inutile d'en faire une étude comparative :

« On sait qu'un orgue se compose essentiellement de plusieurs séries de tuyaux de longueur et de grosseur inégales, les uns en bois, les autres en métal, à travers lesquels on fait passer à volonté des courants d'air comprimé. Une soufflerie à régulateur, mise en mouvement par un ou plusieurs hommes, suivant l'importance de l'instrument, fournit l'air comprimé qui sert non seulement à faire vibrer les tuyaux sonores, mais aussi à actionner les soupapes et les registres. (On appelle registres un système de lames mobiles correspondant chacune à un jeu de tuyaux qu'elle peut ouvrir ou fermer à volonté, au moyen de *tiroirs* placés des deux côtés du clavier).

« Lorsqu'on examine, pour la première fois, la partie mécanique d'un grand orgue, on est frappé de la multiplicité des organes qui servent à transmettre les mouvements des claviers aux soupapes des gravures et du tiroir des jeux aux registres : leviers, vergettes, contrepoids, etc., s'enchevêtrent dans un inextricable mélange dont un œil exercé peut seul distinguer les différents usages. Ce mécanisme délicat et compliqué est d'ailleurs soumis aux variations atmosphériques et sujet à de fréquents dérangements.

« Avec le système électrique, cet *attirail* si compliqué disparaît. Un simple fil de cuivre, partant de chaque touche du clavier, pour aboutir à un petit moteur électro-pneumatique placé dans la *laye* [2], constitue tout le mécanisme. On ne saurait vraiment le rêver plus simple.

« Avec le système primitif, pour faire parler un tuyau sonore, le doigt de l'organiste devait exercer sur la touche du clavier une pression légèrement supérieure à celle que la soupape correspondante supporte de l'air comprimé... Il en résultait (nous

[1] M. Wolf, de l'Institut.

[2] On appelle ainsi la boîte à air comprimé communiquant directement avec la soufflerie et placée sous les soupapes qui commandent l'entrée des tuyaux sonores.

l'avons déjà dit) une entrave à la délicatesse du doigté et à la puissance harmonique de l'orgue.

« Cet inconvénient disparaît avec le levier pneumatique, imaginé par Barker... Il consiste en un petit soufflet placé sous la laye, immédiatement au-dessous d'une petite ouverture dont cette laye est percée ; le soufflet lui-même est percé d'un trou communiquant avec la première par une soupape.

« Si cette soupape est ouverte, le vent pénètre dans le soufflet et le gonfle. Sa paroi, en se gonflant, attire la soupape de la gravure à laquelle elle est reliée par une tringle. Dès lors, l'organiste n'a plus à vaincre d'autre résistance que celle qui s'exerce sur la soupape minuscule du soufflet [1]. »

C'est à faire mouvoir cette soupape que M. Peschard [2] et, après lui, MM. Schmoële et Mols imaginèrent d'employer l'électricité.

Le problème que se proposaient ces chercheurs de système d'application de l'électricité aux orgues était donc résolu, et l'avenir de l'invention assuré.

Ce n'est pas une fantaisie de facture, ni la recherche de l'idéal, qui ont amené l'application de l'électricité aux grandes orgues, mais bien la nécessité.

Nous savons par expérience, et les faits le prouvent, que « les architectes, lorsqu'ils sont appelés à construire des églises, ne font pas toujours figurer dans leur programme l'emplacement de l'orgue.» Il résulte donc de cet oubli *inexplicable*, que dans beaucoup d'églises on ne sait où placer l'orgue, qu'il soit de tribune ou de chœur. Le problème serait resté sans solution, si « l'électricité n'était venue au secours des organiers » en leur permettant de « placer, suivant les convenances du lieu, les instruments munis de ce système. »

Il y avait donc nécessité, « nécessité matérielle, » de construire des orgues électriques.

Nous avons dit plus haut les avantages réels et vraiment merveilleux de ces instruments. Est-il besoin d'y revenir ? « Installer les claviers le plus commodément possible en vue de l'exécution ou de l'accompagnement des chants liturgiques et des chœurs, sans se préoccuper de l'éloignement des buffets et du gros des instruments ; réunir sous les doigts d'un seul organiste ou sur une console unique, les registres des jeux des orgues de chœur et de tribune, tel était le but du système électropneumatique. Remplacer le mécanisme ordinaire, compliqué, volumineux, et en même temps délicat, là était *la nécessité ;* et cette nécessité, l'électricité seule pouvait y répondre [3]. »

Et, en effet, ce qui frappe surtout dans les orgues électriques, c'est « la simplicité et la ténuité des engins qui mettent en communication *instantanée* les diverses parties de l'instrument : » une simple poignée de fils électriques suffit pour « transmettre la vie à l'intérieur des sommiers. »

Ajoutons qu'au point de vue *architectural* lui-même, ce système d'électricité est supérieur à tout autre système de mécanisme ancien ; avec lui, aucune atteinte n'est portée à l'harmonie des lignes, et l'organier peut diviser en plusieurs parties son buffet, là où il y a des vitraux de valeur à respecter, sans nuire pour cela à l'unité dans l'émission des sons.

Quant aux *résultats*, ils sont multiples et non moins merveilleux : « simplicité dans la transmission des mouvements des claviers et registres à leurs sommiers respectifs ; solidité plus grande et durée plus longue ; suppression de la plus grande partie des causes de variations et de dérangements ; absence de toute résistance des organes du mouvement ; précision absolue et excessive rapidité de transmission ; enfin, augmentation considérable des ressources pour l'exécutant [4]. »

Comme toutes les inventions nouvelles, l'application de l'électricité aux grandes orgues rencontra, à son début, de nombreux détracteurs, surtout parmi les organistes, « qui craignaient d'avoir à étudier un nouvel instrument... » Ils redoutaient surtout « les économies de personnel » que le nouveau système permet de faire, le même organiste pouvant « tenir à la fois l'orgue d'accompagnement et celui de tribune. »

Nous répondrons avec le *Monde Musical* [2] « que l'artiste a mieux à faire que de critiquer cette adaptation, il doit se pénétrer de ses droits à l'existence et chercher les moyens d'en tirer le meilleur parti possible. » Et ce n'est pas là une utopie : il est, en effet, des organistes sérieux et sans parti-pris qui ont étudié l'orgue électrique : « ils se sont si bien pénétrés de la nature de l'instrument qu'ils le jouent avec une très grande aisance. » C'est donc une simple question de culture, dont on peut bien vite triompher.

Le rôle de l'électricité, comme agent de transmission, n'est plus à discuter. Les faits sont là et la science a parlé...

Toutefois, restait encore aujourd'hui un point très contesté et qui, tous les jours, essuie de nouvelles attaques : celui de la transmission *à distance*, permettant à l'organiste de jouer tout à la fois l'orgue de tribune et l'orgue de chœur. Cette transmission, la maison Merklin l'a demandée, la première, à l'organe électrique. L'organiste, étant à distance des tuyaux, n'entend qu'après un intervalle proportionnel à cette distance les sons de la musique qu'il exécute. Le même inconvénient se produit pour les auditeurs quand ils entendent des sons rendus simultanément par des jeux inégalement distants de leur oreille ; les plus rapprochés leur arrivent plus tôt, les plus éloignés leur arrivent avec retard.

M. Delon, organiste, et M. A. Lavignac, dans

[1] *Cosmos*, n° du 21 juillet 1894.
[2] On lira avec intérêt les *Etudes sur l'orgue électrique*, publiées par lui dans le *Monde Musical*.
[3] *Le Travail*, revue encyclopédique, 24 et 25 juillet 1886.
[4] *Ibiddem*.
[2] N° du 30 juin 1892.

un livre déjà célèbre [1], attaquent ce système sur ce seul point du retard des ondulations sonores. Le retard des ondulations sonores, voilà en effet le grand *dada* des opposants, et la tache originelle du système. « Cette sensation d'entendre ce qu'on vient de jouer, écrit M. Delon, et d'avoir l'oreille en retard sur les doigts est pour l'exécutant un supplice raffiné qui manque au Tartare! On dit qu'il finit par s'y habituer. Je ne nie pas, en effet, qu'il puisse en arriver là, si toutefois il ne s'est pas suicidé auparavant!... L'auditeur, lui, assis à côté, jouit innocemment, sans conscience, de cette torture... »

M. Delon ajoute que « cette quiétude de l'auditeur changera si l'organiste, au lieu de faire entendre les deux orgues par alternances, les joue *simultanément* : les sons alors n'arrivent que *successivement* à son oreille. »

M. A. Lavignac, pour le même motif, traite cette disposition d'emploi « inconsidéré » et dit que « cela constitue pour l'organiste une tortion de l'oreille dont seul un sourd pourrait s'accommoder. »

Cette critique *passionnelle* disparaît bien vite en présence des faits.

Les orgues de Saint-Jacques du Haut-Pas (Paris) et celles de Notre-Dame de Valenciennes [2] (Nord), sont disposées de cette façon. Nous les avons entendues; elles étaient jouées par deux de nos plus célèbres organistes, MM. C. Franck et Dallier; et nous avons été frappés « du grand intérêt de ces dispositions nouvelles et de la facilité d'exécution. »

Depuis, de nouvelles attaques, cette fois très intenses, se sont multipliées : de nouvelles enquêtes en ont triomphé.

« L'organiste a joué les orgues *alternativement* et *simultanément*. Dans le jeu *alternatif*, c'est la perfection même, le dialogue a une homogénéité qui ne saurait être atteinte par deux organistes, et la valeur artistique elle-même est singulièrement augmentée, au grand plaisir des auditeurs.

« En ce qui concerne le jeu *simultané* (celui qui intéresse le plus cette discussion), la netteté du son est complète lorsqu'on est placé à égale distance des deux instruments; et si, de là, on se rapproche complètement de l'un ou de l'autre, on perçoit *immédiatement* le son de l'orgue voisin, tandis que les règles rigoureuses de la physique nous font savoir que le son de l'orgue le plus éloigné, nous parvient avec un retard d'un tour de seconde. Sans doute, ce retard est sensible pour des oreilles exercées; mais, combien en est-il dans une assemblée de fidèles?... Mais, c'est le jeu alternatif qui est le plus employé, et, sur ce terrain, nous avons apprécié de *très beaux effets, très artistiques et non encore entendus* [3]. »

Ajoutons à ces réflexions le jugement de l'organiste lui-même. Consulté par nous [1], M. Dallier [2] nous disait, parlant de ce retard, « qu'on en était d'abord étonné, que l'on était surpris aussi de ces sons arrivant de différents points, mais qu'il suffisait d'avoir de la volonté, de l'endurance, de l'expérience, et que bientôt la gêne disparaissait pour faire place à une perfection exacte de la musique exécutée... » Il ajoutait que « les organistes, qui peuvent être assimilés aux chefs d'orchestre, sont déjà *professionnellement* préparés à cette culture. »

Enfin, disons que les facteurs qui ont construit ces orgues n'ont pas seulement voulu fournir aux artistes des ressources plus grandes et de nouveaux moyens de briller, ils ont dû aussi obéir à des exigences matérielles.

Citons un exemple. Dans les congrégations cloîtrées, habituellement la chapelle est accessible au public, mais les dames religieuses assistent aux offices avec leurs élèves dans un chœur latéral et sans aucune communication avec le sanctuaire. Cependant les religieuses, chantant leurs offices, veulent être accompagnées par l'orgue, et leur règle exige que ce soit une des leurs qui tienne cet accompagnement dans le chœur même. Jusqu'ici un harmonium remplissait cet office, mais les orgues électriques ont permis depuis de faire mieux. N'est-ce pas là une véritable victoire? et, n'y eût-il que celle-là, tous doivent applaudir aux effets merveilleux opérés par l'électricité dans notre facture contemporaine.

Mais, battus sur un point, les adversaires du système électrique se retournent vers un autre : Ce sont, disent-ils, les nombreuses défectuosités qui existent dans ces orgues.

La réponse à cette objection est facile : il en est de ces orgues comme des autres industries. Beaucoup d'entre elles ne pénètrent dans nos usages qu'après de longues et incessantes oppositions et malgré nos préjugés. On résiste tout d'abord pour céder plus tard avec une docilité satisfaite. On les combat aujourd'hui, on les tient même en suspicion; et, dans un avenir plus ou moins prochain, on s'étonnera, et avec raison, de ne pas en avoir compris plus tôt les avantages et la simplicité.

Ajoutons que tout ce qui est d'invention nouvelle a besoin de progresser pour se perfectionner. Et parce qu'au début le fonctionnement de ces orgues ne se fait pas avec autant de régularité et que les défauts semblent plus fréquents, est-ce une raison pour les condamner et les rejeter? D'ailleurs, l'électricité n'a pas encore dit son dernier mot; plus nous avançons, et plus aussi se rencontrent de nouvelles découvertes. Et, en présence de toutes les merveilles que nous réserve la prochaine Exposition, nous nous demanderons pourquoi nous n'avons pas mieux compris la nécessité du temps. « Le temps consacre tout parce qu'avec le temps on vient à bout de tout. »

Parlerons-nous d'autres accidents possibles?

[1] *La Musique et les Musiciens.*
[2] Orgues construites par la maison Merklin.
[3] *Le Monde Musical,* 30 déc. 1895.

[1] *Ibid.* E. Mangeot, directeur.
[2] Org. de Saint-Eustache (Paris).

« Les soins les plus minutieux sont pris afin de les éviter. Les fils intérieurs sont recouverts d'une triple enveloppe de coton parafiné..., certains, d'une enveloppe de gutta-percha, et tous sont réunis en cable roulé dans de la toile goudronnée. Des *regards* établis sur leur parcours permettent de réparer avec rapidité tout dérangement qui pourrait se produire, ce qui nous paraît pour ainsi dire impossible, tellement tout est bien établi [1]. »

Pouvons-nous oublier les résultats que la liturgie sacrée pourra recueillir de ces associations d'orgues placées à distance ?... Et puisque l'Eglise désire que tous les fidèles chantent à la fois dans ses basiliques, peut-elle concevoir et rêver quelque chose de plus grandiose que ces accords qui, sous les doigts d'un même organiste, s'élèvent des différents points d'un temple pour accompagner les voix des assistants, leur prêter un majestueux appui et donner, avec la vie, l'unité à tout cet ensemble ?

En présence d'avantages aussi précieux, je ne m'étonne pas de voir l'enthousiasme de certains milieux pour les orgues électriques. C'est ainsi que nous relevons dans l'*Aquitaine (Semaine religieuse* du diocèse de Bordeaux), cette phrase qui indique bien l'état des esprits.

C'était après l'inauguration de l'orgue électrique que la maison Merklin, de Paris, venait de placer dans la chapelle du grand séminaire de Bordeaux : « Déjà cent curés du diocèse éprouvent les saintes ardeurs de la fièvre électrique ; on ne saurait trop les en féliciter, car l'application des courants à l'organe religieux par excellence réalise un progrès considérable. »

Tous ces avantages, quelque nombreux et précieux qu'ils soient, ne nous empêchent pas de rester les profonds admirateurs des magnifiques instruments dont Paris est fier à juste titre, et qui ont précédé l'âge électrique, Notre-Dame, Saint-Sulpice, Saint-Eustache et d'autres encore.

Mais, « le temps marche, les progrès se manifestent et il faut en tenir compte. »

MM. Merklin et Cie (Paris). — Le système *électro-pneumatique* de MM. Schmoële et Mols ne rencontra point tout d'abord, en France, de facteurs disposés à l'accueillir. Il y eut bien certaine tentative de la part d'une de nos grandes maisons de Paris, mais sans aucun résultat.

Seul, M. Merklin, malgré les difficultés de toute espèce qu'il rencontra, comprit, guidé d'ailleurs par sa grande et vieille expérience, que l'invention nouvelle ouvrait à la facture, qu'elle modifiait complètement, de nouveaux et plus vastes horizons.

Depuis, le système a été notablement perfectionné par lui. Après en avoir été les vulgarisateurs en France, MM. Merklin et Cie en sont restés les seuls concessionnaires. « Leur compétence en la matière ne pouvait d'ailleurs que faire augurer les résultats heureux qu'ils ont obtenus depuis et partout. » Nous les en félicitons au nom de l'art et de la religion.

La première inauguration du système eut lieu à Lyon avec un plein succès. Depuis, Paris, qui reste toujours la patrie de l'art sous toutes ses manifestations, a consacré, en l'adoptant, cette merveilleuse invention qui doit, dans un avenir peu éloigné, transformer complètement la facture des grandes orgues.

Dans un article publié par l'*Univers* (1867), M. Albert de Puijan, parlant de l'orgue électrique, disait aux jeunes facteurs : « Vous y viendrez ; apprenez la physique ; étudiez la télégraphie, les piles et les électro-aimants ; car, avant dix ans, vous aurez à refaire, avec ces nouveaux moyens, tous les mécanismes d'orgue, là où une direction intelligente aura organisé les grands offices populaires, etc. [1]. »

La prophétie paraît aujourd'hui, plus que jamais, en voie de réalisation. De nombreuses tentatives ont été faites, tant dans les pays voisins qu'en Amérique, pour l'application de l'électricité aux grandes orgues. Toutefois, la France est jusqu'ici le seul pays où cette même application soit entrée dans une voie vraiment pratique. C'est l'honneur de la facture française de « constamment accueillir le progrès sous quelque forme qu'il se présente. »

Un des principaux avantages de cette invention, c'est de réduire considérablement le nombre des engins qui servent d'intermédiaire entre les claviers et les sommiers supportant les tuyaux. Tous ces agents du mouvement initial et tout cet attirail si compliqué disparaissent, en effet, grâce au système électro-pneumatique. Par suite, « toutes causes d'accident sont supprimées et la transmission s'opère avec une rapidité... électrique qui donne à l'organiste toute sécurité dans la précision de son jeu [2]. »

N'y eût-il que ce seul avantage que, déjà, il assurerait le succès de ce merveilleux système. Mais, il en est un autre d'un ordre essentiel et qu'il est de notre devoir de bien faire ressortir : c'est la question d'emplacement dont nous avons parlé plus haut. Avec le système électro-pneumatique, non seulement tous les inconvénients de lieux et de distances disparaissent, mais l'orgue lui-même peut-être installé selon « la nécessité ou la fantaisie. »

Citons, entre autres, l'orgue de chœur de la basilique de Sainte-Clotilde (Paris) : les dispositions architecturales de cette église s'étaient toujours opposées à l'introduction d'un orgue à tuyaux pour le chœur. Gâter l'œuvre architecturale eût été un crime, et nous comprenons très bien que MM. les architectes s'y soient refusés.

C'est en vain que depuis longues années (28 ans) on demandait à la facture d'orgues ordinaires la

[1] Rapport des orgues électriques de S.-Vincent-de-Paul (Marseille).

[1] 22 juillet 1867.
[2] *La France industrielle*, 7 fév. 1887.

solution de ce problème ; la facture se reconnaissait impuissante, et pour cause.

L'électricité seule était capable d'en triompher, et elle en triompha. Elle, qui communique la pensée d'un bout du monde à l'autre, pouvait bien communiquer le mouvement d'un côté du chœur à l'autre. Elle qui met en relation le Nouveau Monde et notre continent, ne pouvait-elle pas relier deux buffets d'orgue entre eux, avec la soufflerie et la console des claviers placés l'un et l'autre à l'endroit le plus avantageux, non pour l'orgue, mais pour l'édifice et sa disposition ?

Les maîtres de la science et de l'art en étaient persuadés. Aussi, et d'après leurs conseils, M. le curé et MM. les administrateurs de Sainte-Clotilde demandèrent-ils à MM. Merklin et Cie de réaliser ce progrès pour leur église, et de construire un orgue d'accompagnement d'après le système électro-pneumatique.

L'application eut lieu avec un plein succès ; et MM. les membres de la commission d'expertise, parmi lesquels MM. C. Franck, Th. Dubois, Wolf de l'Institut, et J. Carpentier, ingénieur-électricien, en adressaient à MM. les facteurs leurs unanimes éloges. Après un examen sérieux et détaillé, tous émirent l'avis « que le système électro-pneumatique qui, *seul*, pouvait résoudre ici la difficulté inhérente à l'emplacement, n'offre que des avantages réels et sérieux, soit en l'espèce d'abord, soit aussi à cause de la docilité et de la rapidité du mécanisme et de la variété des combinaisons qu'il peut produire ; » avantages « qu'aucun inconvénient mécanique ou acoustique ne vient ni détruire ni même atténuer. » Ils félicitaient en même temps MM. Merklin et Cie « du résultat remarquable de cette application et de leurs efforts persévérants pour le progrès de l'art [1]. » Eloges auxquels souscrivait M. le chanoine Gardey, curé de Sainte-Clotilde, dans une lettre particulière adressée à MM. Merklin et Cie (6 mars 1888).

Le journal l'*Architecture* (25 fév. 1888) et le journal *Le Monde* (6 mars 1888) ont également envoyé à MM. les facteurs leur part d'éloges et de félicitations.

Rien de curieux et d'intéressant à la fois comme la disposition de cet instrument ! « Le clavier dans les stalles du chœur, la soufflerie derrière le maître autel, et les jeux, séparés en deux groupes, placés à droite et à gauche de l'autel, au-dessus des grilles d'entrée du chœur... Pour être peu commune et assez originale, cette division d'un orgue en quatre parties distribuées à droite ou à gauche, sous le sol et au-dessus des portes, ne nuit cependant en rien ni à l'unité, ni à l'harmonie, ni à la sonorité de l'orgue ; toutes ces qualités, au contraire, s'y trouvent et à un degré éminent [2]. »

Aussi, l'établissement de cet orgue a-t-il été un véritable événement dans la facture, au point de vue des « ressources qu'offre le système... L'orgue de Sainte-Clotilde restera, dans l'histoire de la facture, comme un modèle du genre. »

Si nous remontons dans le passé, ce sont les grandes orgues de l'église Saint-Nizier, de Lyon, solennellement inaugurées le 1er avril 1886. Cet instrument est, lui aussi, divisé en quatre parties principales : la première, formée de la console des claviers, est isolée au milieu du chœur ; la deuxième et la troisième, comprenant les jeux du deuxième clavier et répartis sur deux sommiers séparés, se trouvent dans les travées de droite et de gauche derrière une remarquable façade décorative formant orgue d'accompagnement ; enfin, la quatrième, réunissant dans un magnifique buffet, œuvre du célèbre architecte M. Benoît, les jeux du clavier principal, du récit et des pédales séparées, repose sur la tribune, au-dessus du portail de l'église, c'est-à-dire à 45 mètres environ du chœur. Victorieuse des difficultés d'emplacement, l'électricité ne sait plus les distances. — C'est après avoir examiné et joué les orgues électriques de Saint-Jacques du Haut-Pas (Paris) que le célèbre organiste américain Clarence Eddy déclara « qu'avec tous ses collègues, il demeurait très surpris que l'on contestât encore, en France, l'emploi des orgues électriques *à distance*. »

Parlerons-nous de l'orgue de Notre-Dame de Brébières à Albert (Somme) ? Cette basilique partageait le sort de ses aînées ; et, quoique le chœur eût un grand développement, les dispositions étaient telles qu'on ne pouvait installer un orgue avec son buffet sur le sol. Grand ennui et grande préoccupation pour le vénéré curé-doyen [1], qui ne voulait pas priver plus longtemps ses fidèles et les nombreux pèlerins qui, chaque année, visitent ce sanctuaire, des douces joies de la musique. Et puis, à ce corps si vaste, il fallait une âme pour l'animer et le faire chanter.

Le souvenir des orgues de Notre-Dame de Valenciennes se présenta comme un rayon bienfaiteur au milieu des ombres amoncelées. L'électricité pouvait seule d'ailleurs résoudre le problème et répondre aux désirs bien légitimes du vénéré pasteur. Et, en effet, M. le doyen acceptait bien la console des claviers sur le sol derrière le maître autel, mais, les chanteurs étant nombreux, il ne voulait pas non plus avoir l'encombrement du corps de l'orgue. Il fallut l'accrocher à un collatéral à trois mètres au-dessus du sol, à 15 mètres de distance des claviers, et établir la communication sans aucune trace apparente... Le succès fut aussi complet que possible, et le rapport de la commission d'expertise crut un devoir de haute justice d'en adresser à MM. les facteurs leurs plus sincères et plus entières félicitations : « En même temps que la valeur de l'instrument, ils louaient l'art adroit avec lequel ils avaient résolu sa construction et son installation. »

[1] Rapport de la commission d'expertise, 20 fév. 1888.
[2] Les deux journaux cités plus haut.

[1] M. le chanoine Godin.

Nouveaux succès et nouvelles félicitations pour l'orgue électrique du grand séminaire de Bordeaux. Nous avons dit plus haut l'enthousiasme du clergé bordelais. Rien d'étonnant ; et tout s'explique quand on sait les dispositions de cet orgue. Le buffet est à la tribune et disposé pour ne nuire en rien à la rosace qui décore si brillamment la chapelle ; et c'est dans la nef, à 20 mètres environ des tuyaux et de la soufflerie, que repose la console de l'exécutant. « Malgré cette distance, l'auditoire était émerveillé de la correction du jeu et de l'aisance avec laquelle l'organiste entre en possession de l'instrument. On regardait autant qu'on écoutait, et de tous les côtés se produisaient des manifestations admiratives [1]. »

C'est après avoir vu et entendu l'instrument que M. J. Callen, de l'*Aquitaine*, disait : « Grâce à l'appareil Merklin, les difficultés architecturales disparaissent, le matériel sonore, les soufflets, les registres, etc., peuvent s'enfouir ou s'accrocher comme un nid d'aigle aux quatre coins de l'édifice, sans compromettre l'harmonie du concert. On croit rêver. N'est-ce pas l'unité résultant de la division même ? N'est-ce pas la poésie puisant une force nouvelle dans le morcellement du corps du poète et dans la dispersion la plus fantaisiste de ses membres ? Que voulez-vous ! C'est le progrès. Et dire que ce magicien nous ménage évidemment de bien autres surprises ! » Pouvait-on mieux dire et en si peu de mots ?

Nous pourrions citer encore les orgues de Saint-Bonaventure (Lyon) ; de Saint-Vincent de Paul (Marseille) ; de la cathédrale de Clermont-Ferrand ; du Pensionnat des Frères à Beauvais ; de l'abbaye des Frères Trappistes (Aiguebelle) ; de Notre-Dame de l'Epine (près Châlons) ; de Notre-Dame de Châlons ; etc., etc., c'est-à-dire, près de cinquante, de 1884 à 1898. Rappelons l'orgue de tribune de Saint-Pierre de Montrouge (Paris), construit primitivement avec le système électrique Peschard-Barker et reconstruit en 1891 par la maison Merklin, « le plus bel instrument électrique construit jusqu'à ce jour [2]. » Et l'orgue de chœur de Notre-Dame de Paris ! Dans la commission d'expertise, nous relevons les noms de MM. Wolf de l'Institut ; Carpentier, ingénieur-électricien ; Rauline, architecte du Sacré-Cœur (Montmartre) ; C. Franck ; Dallier ; Samuël Rousseau ; Sergent, organiste du grand orgue ; etc. auxquels se sont joints plus tard ceux d'Ambroise Thomas et de Th. Dubois, « souscrivant, sans restriction aucune, aux éloges des artistes éminents et des savants distingués qui ont signé le rapport. »

Et si de la France nous passons à l'étranger, c'est l'orgue de chœur de la cathédrale de Guadalajara (Amérique). « Cet orgue construit avec le système électro-pneumatique représente dans ce pays, en même temps que la haute valeur de notre facture nationale, le progrès moderne (et rien moins que merveilleux) de la facture électro-pneumatique. »

Que penser des boutons électriques ou boutons de combinaison placés au-dessous de chacun des claviers manuels et aussi sensibles que ceux des sonnettes électriques ? Cette invention de la maison Merklin a eu, elle aussi, ses détracteurs ; mais leurs attaques ne détruisent en rien l'avantage précieux fourni par ces auxiliaires non moins précieux. A l'aide de ces boutons, l'organiste peut, quand il lui plaît et sans hésitation aucune, parcourir graduellement l'échelle du *crescendo* et du *decrescendo*, ou obtenir, du premier coup, et sans transition, le degré de force ou de douceur qui lui convient, et cela, sans quitter les mains du clavier. « Cet avantage, inconnu à tout autre système, si perfectionné qu'il soit, rend beaucoup plus facile et beaucoup plus agréable le rôle de l'organiste dans sa double mission d'exécutant ou d'accompagnateur, et assure à l'auditoire une musique beaucoup plus variée et beaucoup mieux rendue [1]. »

Enfin, un autre avantage également précieux de ce système et qui est aussi en sa faveur, c'est que « tout en étant en communication avec l'orgue du chœur (là où cette communication existe), l'orgue de tribune, ou grand orgue, conserve toute son indépendance, offrant à l'organiste toutes les ressources de son mécanisme et toute la puissance de ses harmonies [2]. »

Grâce à tous ces avantages et à tous ces succès, nous pouvons espérer que, de longtemps encore, la facture française « ne déchoira pas du rang d'honneur auquel elle s'est constamment maintenue jusqu'à ce jour [3]. »

En terminant, qu'il nous soit permis de signaler un fait, unique peut-être dans son genre. Il s'agit des grandes orgues de Saint-Bonaventure (Lyon), « reconstruites, augmentées et perfectionnées avec *application partielle* du *système électro-pneumatique*. »

Une des particularités de cet instrument, c'est l'alliance en lui des trois systèmes : sur un premier clavier, le mécanisme direct ; sur un deuxième, l'application de la machine pneumatique ; et sur le troisième, celle du système électrique.

A ceux qui douteraient encore des merveilleux résultats obtenus par le système *électro-pneumatique*, et des admirables ressources qu'on en peut attendre, nous ne pouvons répéter que ce que disait l'auteur même d'un article sur la maison Merklin et Cie [4] : « Allez entendre les orgues de Saint-Nizier (Lyon) ; de Saint-Vincent de Paul (Marseille) ; de Saint-Jacques (Paris), etc., etc., et nous pouvons affirmer que vous serez bien vite convaincus. »

[1] Le *Monde musical*, 30 juillet 1892.
[2] Le *Monde musical*, 30 juin 1892.

[1] Rapport de la commission d'expertise de l'orgue de chœur de N.-D. de Paris, 8 juillet 1890.
[2] *Ibid.*
[3] *Le Cosmos*, n° du 21 juillet 1894.
[4] Discours du R. P. Le Vigoureux, dominicain, 30 janv. 1894.

C'est ainsi que « l'éminent facteur a toujours su déployer la science et l'art qui, depuis très longues années déjà, ont conquis à sa maison une juste renommée. »

Les hautes et nombreuses récompenses obtenues par la maison Merklin et Cie forment comme son « livre d'or. »

M. L.-F. Debierre, de Nantes. — Le premier orgue électrique de la maison Debierre porte la date de 1888. Il a été construit pour le grand théâtre de Nantes, où les difficultés d'emplacement exigeaient cette nécessité. Depuis, beaucoup d'instruments du même système sortirent de ses ateliers. « Pour l'industrie des orgues électriques, écrit M. Peschard [1], M. Debierre ne se place sous aucun patronage exotique; il accepte comme point de départ les travaux de ses compatriotes; et, tout en profitant des études de ses devanciers, il apporte, lui aussi, aux idées nouvelles, l'appui de son expérience et de son esprit d'initiative. »

Le système adopté par la maison Debierre est celui de MM. Peschard et Barker, modifié et simplifié. « Tout le système est amovible et chaque levier, armé de son électro, peut être retiré de la laye aussi facilement qu'on retire un livre des rayons d'une bibliothèque; le mécanisme est d'une exécution merveilleuse, qui n'a de comparable que la perfection de son fonctionnement aussi prompt que s'il s'agissait d'un tirage direct [2]. »

Pour avoir renoncé à la fabrication des orgues, M. Peschard n'avait pas abandonné et n'abandonna jamais son appareil. En 1864, il prenait une addition à son brevet précédent pour une nouvelle disposition qui servit de base à tous les systèmes électro-pneumatiques adoptés aujourd'hui. Depuis, de nouveaux perfectionnements ont été apportés à son électro-aimant. On lira avec intérêt les *Etudes* sur les orgues électriques publiées par lui dans le *Monde musical*. D'après ces derniers perfectionnements, « ce ne sont pas seulement les soupapes qui fonctionnent par l'action des électro-aimants, mais aussi le tirage des registres; en un mot, tout ce qui comprend la marche de l'instrument. »

En 1894, M. Debierre écrivait à M. Peschard : «... J'ai bien regretté que vous n'ayez pas pu venir à Coutances, vous eussiez été satisfait de cet orgue dont tout le mécanisme est électrique, aussi bien pour les registres que pour les claviers. Tous les artistes qui l'ont joué ont été absolument satisfaits, et j'aurais été heureux de vous voir *prendre une bonne part* des compliments qui m'ont été adressés à cette occasion, puisque *c'est votre système perfectionné que j'applique...* »

Après l'orgue du grand théâtre de Nantes, M. Debierre a construit, toujours dans le système électrique, celui de l'abbaye de Verneuil-sur-Avre, « instrument admirablement compris et exécuté et d'un fonctionnement régulier [1]. »

Citons aussi les orgues de Notre-Dame de Bon-Port à Nantes, et de Montivilliers, près du Hâvre.

Nous lisons dans le *Monde musical* [2] : « L'orgue de Notre-Dame de Bon-Port est un des meilleurs instruments sortis des ateliers de M. Debierre, notre intelligent facteur. M. Debierre a, depuis longtemps, fait ses preuves... Les transmissions électriques sont rapides comme la pensée, elles sont instantanées. Plus de bruit de mécanisme. Les claviers ont l'élasticité d'un Erard et les timbres joignent à la variété une sonorité qu'on se plaît à reconnaître. »

Il est vrai que l'organiste, M. Bentz, le lauréat de l'Ecole de musique religieuse de Niedermeyer, avait su en faire ressortir toutes les richesses et toutes les beautés. « C'était une bonne fortune pour la paroisse et pour le facteur. »

Même succès pour l'orgue de Montivilliers. L'inauguration du nouvel instrument a été faite par M. Al. Guilmant, l'éminent organiste de la Trinité et du Conservatoire, le fondateur des grands concerts d'orgues. « C'était merveille de voir avec quelle aisance ce grand artiste s'assimilait toutes les combinaisons de ce délicieux instrument .. Il nous a tenus tous sous le charme de son merveilleux talent en exécutant des pièces de toutes les époques et de toutes les écoles [3]... »

Citons encore le grand orgue électrique de Saint-Clément de Nantes. Les conditions d'emplacement étaient des plus défectueuses. Dans la situation fâcheuse qui lui était faite, l'instrument perdait une grande partie de sa sonorité ; et son buffet, déformé par un raccourci inadmissible, ne présentait à l'œil du visiteur qu'un aspect désagréable et mesquin, vu la hauteur et l'étroitesse de la tribune.

On s'est donc trouvé engagé à placer le grand orgue à l'autre extrémité de l'église, c'est-à-dire derrière l'autel, dans l'espace très restreint des deux arcatures latérales du sanctuaire.

Le même instrument devait donc servir d'orgue accompagnateur et de grand orgue, et, pour ne pas astreindre l'organiste à un double service, on a établi deux consoles de claviers permettant à deux organistes de jouer alternativement comme sur deux orgues séparées.

« Si difficile que fût le problème de cette installation, M. Debierre l'a résolu avec cette habileté dont il est coutumier, avec ce soin méticuleux et cette ingénieuse entente des détails qui distinguent toutes ses œuvres et qui ont fait sa réputation [4]. »

Il va sans dire que la séparation de l'instrument en deux buffets rendait nécessaire l'emploi de la transmission électrique, de même que la soufflerie trouvait sa place sous le plancher du chœur.

[1] *Les premières applications de l'électricité aux grandes orgues*, 1890.
[2] *Monde musical*, 30 août 1892.

[1] Lettre du R. P. Lafon.
[2] 29 février 1892.
[3] *Monde musical*, 30 août 1892.
[4] Idem, 15 mai 1893.

Le rapport d'expertise a été tout entier en faveur du facteur. « La construction est des plus remarquables comme exécution du travail et résultats obtenus... Rien ne manque à cet orgue pour en faire un instrument parfait... Le problème a été résolu jusqu'à sa dernière perfection : la transmission est d'une obéissance immédiate, le toucher donne la plus entière satisfaction même aux plus exigeants, la sonorité est très belle dans tous les registres et l'harmonisation fait honneur aux qualités artistiques de la maison Debierre. »

Parmi les membres de la commission, nous avons relevé les noms de MM. Guilmant ; Salmant de Maison-Rouge ; A. Tolbecque ; Ed. Mangeot ; A. Dupaigne ; les RR. PP. Dom Legeay et Frizet ; Ch. Wuilmin, rapporteur.

M. Debierre poursuit ses travaux avec la même activité et le même succès ; et, tous les jours encore, il inscrit de nouvelles conquêtes sur le livre d'or de sa maison.

MM. E. et F. Abbey, de Versailles. — Le principe de l'orgue électrique, si on l'admet d'une façon absolue, ne peut produire que des effets médiocres. Mais n'y a-t-il pas certains cas où l'application de l'électricité doit singulièrement aider le facteur ?

C'est la question que se sont posée MM. Abbey en recevant la commande d'un instrument pour la chapelle du Luxembourg (rue Madame, à Paris).

Par suite de dispositions défavorables, la construction d'un orgue mécanique devenait impossible. L'électricité seule pouvait avoir raison des difficultés. La tribune était trop étroite pour faire tenir dans de bonnes conditions et les buffets et les claviers, « la transmission électrique permettait aux facteurs d'installer les tuyaux à leur place habituelle, en avant de la tribune, et les claviers à peu de distance, mais au rez-de-chaussée de l'église... La force électro-motrice est fournie par une batterie de six piles du système de Lalande.

« Le mécanisme électro-pneumatique employé par MM. E. et F. Abbey leur appartient ; il est le résultat de leurs études spéciales faites en collaboration avec leur chef d'atelier, M. Rieffer, et ils n'empruntent rien aux systèmes étrangers [1]... »

C'était la première fois que la maison de Versailles avait à se mesurer avec l'électricité. Elle s'en est tirée à son plus grand honneur.

En terminant cette deuxième partie de notre étude sur la facture moderne, qu'il nous soit permis, après les hommes de science et de progrès, d'affirmer notre conviction du succès définitif des orgues électriques. Sans doute, cette application n'est pas encore arrivée au degré de perfection que nous sommes en droit d'attendre. Mais, n'est-ce pas le sort commun à toutes les œuvres humaines, qui ont besoin du temps et de la persévérance pour atteindre à l'idéal ?

[1] *Monde musical*, 29 février 1892.

En attendant, nous faisons les vœux les plus ardents pour que « la vérité se fasse de plus en plus dans le pays qui a donné le jour à l'application de l'électricité aux grandes orgues. »

TROISIÈME PARTIE

ORGUES A SYSTÈME PNEUMATIQUE TUBULAIRE

Il est un fait consacré aujourd'hui par l'expérience : c'est que l'homme, n'importe à quelle époque il appartienne, et quel que soit son genre d'application, n'arrive jamais à une réalisation complète de ses désirs. Le génie de l'homme est toujours avide d'iventions et de découvertes. Son mot d'ordre est celui de tout véritable progrès : « En avant ! »

C'est ainsi qu'à travers notre XIXe siècle, nous voyons apparaître, dans la facture des grandes orgues, différents systèmes de transmission. Après les orgues à mécanisme ordinaire, les orgues électriques, et enfin, comme dernier mot de notre facture contemporaine, les orgues à système pneumatique tubulaire.

Le système *pneumatique tubulaire* a pour but de remplacer, dans son entier, le mécanisme ordinaire des grandes orgues et sans faire appel, pour cela, à la transmission électrique. D'où il suit, et la conséquence s'impose, que tous les défauts inhérents à l'ancien mécanisme et du côté des jeux, et du côté des claviers, et de la soufflerie, disparaissent avec l'application de ce système.

A la rapidité du montage et à toute facilité d'accès dans le corps même de l'instrument, se joignent aussi une plus grande autonomie dans le fonctionnement des claviers, une précision et une vivacité d'attaque beaucoup plus complètes, une alimentation beaucoup plus régulière, et enfin, et comme couronnement, le maintien de l'harmonie générale.

Dans le système *pneumatique tubulaire* généralement appliqué, la soupape du sommier est fermée, à l'état de repos, par un petit soufflet enfermé dans une chambre d'air à haute pression, qui le tient gonflé. A ce petit soufflet est adapté un tube qui va jusqu'à la touche du clavier où une seconde soupape adaptée au bout de la touche, empêche l'air comprimé de s'échapper et le petit soufflet de se dégonfler.

Quand on abaisse la touche, l'extrémité opposée de la touche, en se relevant, ouvre la soupape du clavier ; l'air comprimé s'échappe, le petit soufflet se dégonfle et ouvre la soupape du sommier par lequel le vent arrive au tuyau et le fait parler.

Importé d'Angleterre, le système pneumatique tubulaire a trouvé « bon accueil » auprès des facteurs français et chez nos voisins les Belges et les Allemands.

Sans vouloir entrer dans d'autres détails relativement à la facture étrangère, il nous sera cepen-

dant permis de dire, après la *Zeitschrift* (revue musicale publiée à Leipzig), que l'application de ce même système faite par les facteurs allemands n'a pas toujours donné satisfaction, surtout en ce qui concerne le toucher des claviers et la solidité des instruments. Au contraire, des chants de triomphe nous arrivent des frontières belges.

Mais, laissons tous ces bruits extérieurs et n'oublions pas que nous sommes en France et à la facture française.

Déjà en 1884, M. Gabriel Cavaillé-Coll, digne émule de son père, appliquait aux grandes orgues un système de transmission tubulaire « dans lequel l'action de l'air comprimé était entièrement substituée aux mouvements mécaniques ordinaires : registres, vergettes, etc., etc. » Un petit tuyau établissait directement la communication entre la touche et le sommier, à l'instar du fil conducteur dans les orgues électriques.

L'application de ce système a été faite à l'orgue de l'église Saint-Gervais (Rouen), dont « la disposition ne permettait pas l'emploi des anciens procédés de transmission architecturale. »

En 1878, M. Fermis (A.-J.), associé à M. Eugène Persil, se signalait, lui aussi, par une innovation très appréciée à l'époque : « l'emploi de l'air comprimé substitué à l'électricité pour faire parler les tuyaux. »

Ce système, appliqué au grand orgue de Saint-François-Xavier (Paris), n'a pas eu autrement chance de succès.

Nous arrivons à la maison J. Merklin et Cie (Paris). Des études sérieuses et de nombreux essais ont été faits par cette maison pour donner à ce système toute la satisfaction qu'on est en droit d'attendre. Aujourd'hui, le problème est résolu. Après de nombreuses applications partielles à plusieurs instruments de certaine importance, l'application totale du système vient d'être faite à Lille, à l'orgue de l'église Saint-Michel.

C'est encore l'orgue de St-Martin de Laon (Aisne). La commission d'expertise, composée, en majeure partie, d'artistes éminents, a été unanime à reconnaître les merveilleux résultats de cette application et elle a cru de son devoir d'en féliciter hautement les facteurs.

L'orgue de chœur de l'église paroissiale de Sainte-Adresse (Hâvre), est un orgue à deux claviers manuels avec pédalier et pédales d'accouplement et de combinaison. La division de l'orgue, imposée par des exigences architecturales, nécessitait l'emploi du système tubulaire. Même succès et mêmes félicitations.

Le grand orgue de la cathédrale de Boulogne-sur-Mer, construit par la même maison et avec application du même sytème au clavier du récit, passe aujourd'hui, et à bon droit, pour un des instruments les plus considérables du nord de la France.

L'église Notre-Dame de Mantes (Seine-et-Oise), la sœur de Notre-Dame de Paris, et qui fait l'admiration de tous les touristes, ne possédait pas encore de grand orgue. Cela tenait, sans doute, à ce que ce bel édifice, « aussi ancien que bien classé, » ne possède pas de tribune. Le célèbre architecte qui en avait conçu le plan n'avait pas pensé à l'orgue, et les fabriciens modernes n'ayant pas leur liberté d'action dans un monument historique ne savaient comment résoudre la question. Et cependant, un orgue de tribune devenait indispensable pour les solennités du culte.

Qu'est-il arrivé ? La fabrique n'ayant pu obtenir de la commission des Beaux-Arts l'autorisation de construire une tribune, s'est vue dans la dure nécessité de placer l'orgue à l'extrémité antérieure du triforium, avec façade et buffet sur la galerie même, tandis que l'autre façade donne sur la grande nef, sans produire aucun effet, presque sans être vue.

La maison Merklin, chargée de la construction de l'orgue, a triomphé des difficultés; et son orgue de trente-quatre jeux répartis sur trois claviers manuels avec pédales séparées (trente notes) et une série de vingt pédales d'accouplement et de combinaison, est compté parmi les plus beaux spécimens de la facture française. Le troisième clavier est mis en action par le système pneumatique tubulaire. La commission chargée de l'expertise a conclu « à la réception de l'orgue avec éloges. »

Puis c'est l'orgue de tribune de Saint-Nicolas-du-Chardonnet (Paris), dont nous avons plus d'une fois admiré les merveilleux effets et qui a sa place marquée parmi les plus beaux instruments de la capitale.

Enfin, après d'autres intruments encore et d'une non moindre importance, l'orgue de tribune de l'église Saint-Michel, à Lille.

L'orgue de Saint-Michel est un instrument de vingt-six jeux, répartis sur deux claviers manuels et sur un clavier de pédales séparées (30 notes), avec série de douze pédales d'accouplements et combinaisons et une autre série de boutons de combinaisons pour appeler les registres par groupe.

« Le mécanisme complet de cet orgue pour la transmission du mouvement des claviers à mains et du pédalier, de même que pour le fonctionnement des registres et des pédales d'accouplements et de combinaisons, est établi d'après le *système pneumatique tubulaire*, » pour lequel la maison J. Merklin et Cie s'est fait breveter.

Entrons dans quelques détails. Depuis longues années déjà le mode de transmission *tubulaire* était appliqué à la construction des orgues, et les avantages qu'il présentait à ses débuts attirèrent l'attention des organiers français et étrangers. Tous lui réservèrent le meilleur accueil.

La maison Merklin étudia, elle aussi, ce système; mais, ayant reconnu en lui certaines parties faibles, elle se livra, comme nous l'avons déjà dit plus haut, à de nouvelles recherches, à la suite desquelles elle fut amenée au renversement des conditions dans lesquelles il se présentait.

Ce système a ceci de particulier : la soupape enfermée dans une boîte à air comprimé est, non pas celle du sommier, mais celle du clavier ; la soupape du clavier est fermée quand le petit soufflet est vide, elle s'ouvre par le gonflement de ce même soufflet, ce qui est l'opposé de l'autre système. Quand on pèse sur la touche, la soupape du clavier laisse échapper l'air comprimé qui se précipite dans le tube, gonfle le petit soufflet qui ouvre la soupape du sommier et livre passage au vent pour faire parler le tuyau. Au lieu d'agir par une espèce d'aspiration, comme dans l'autre système, l'air du tube agit par *pression*.

Le résultat fut de suite assez satisfaisant pour permettre et encourager des essais partiels dans les orgues alors en construction et dont nous avons parlé plus haut.

Les observations qui suivirent donnèrent à la maison Merklin assez de certitude pour lui permettre de songer désormais à une application totale ou complète du système. Cette application en fut faite à l'orgue de Saint-Michel de Lille et nous en dirons, tout à l'heure, les heureux résultats.

Il s'agit donc d'un *procédé nouveau* dans son ensemble et offrant les plus sûres garanties tant au point de vue de la partie mécanique qu'à celui de la partie vitale de l'orgue.

Ajoutons que toutes les pièces « sont très accessibles et peuvent être démontées séparément... » Comme le sommier est établi séparément pour chaque jeu, on peut démonter ce sommier pour chaque partie afférente à un jeu sans toucher aux autres parties et sans que l'on ait besoin d'enlever un tuyau... Il en résulte ainsi que chaque jeu et chaque tuyau a son vent séparé, ce qui, au double point de vue de l'accord et de la sonorité, est d'un heureux résultat. Par là, en effet, on évite les altérations ou baissements de pression qui peuvent se produire et qui se produisent lorsque tous les jeux d'un orgue sont ouverts.

Comme toucher, le toucher est le même que celui d'un orgue avec machine pneumatique, aussi l'attaque est-elle moins brutale que dans les autres systèmes pneumatiques tubulaires... Ainsi pour le lâcher de la note : ce nouveau système offre beaucoup plus de netteté que les systèmes similaires, avec lesquels « il est impossible d'exécuter des trilles. »

Quant aux registres, chaque jeu a deux boutons d'appel, l'un qui se tire, comme dans les orgues ordinaires, mais avec beaucoup moins de course, et l'autre qui s'accroche ou se décroche à volonté. Grâce à ces deux séries de boutons, qui ne créent d'ailleurs aucune complication, l'organiste peut, à l'avance, préparer diverses combinaisons ; une pédale fait fonctionner l'une ou l'autre de ces séries. La pédale accrochée met en mouvement la première série ; et, lorsqu'elle est décrochée, c'est la deuxième série qui fonctionne.

Enfin, ce système tubulaire permet de diviser l'orgue en plusieurs parties bien distinctes. Il permet aussi d'augmenter un instrument sans avoir besoin, pour cela, de changer ni de transformer le mécanisme déjà existant. Les registres sont toujours très doux et il ne peut y avoir d'emprunt.

Voilà donc le système dans sa partie technique. Quels en sont les résultats pratiques ? Nous avons déjà dit ceux de l'application partielle du dit système. Pour l'application totale ou complète, il nous suffit de rappeler le procès-verbal de réception de l'orgue de Saint-Michel.

Après avoir constaté que toutes les conditions du devis avaient été consciencieusement remplies, M. le rapporteur poursuit : « Le mécanisme, établi suivant le *système pneumatique tubulaire*, comporte des dispositions complètement nouvelles dont la commission a fait ressortir les heureux résultats... Contrairement aux dispositions usuelles des orgues tubulaires, où l'émission des sons manque parfois de netteté, le système Merklin allie à la douceur du clavier la netteté habituelle des orgues mécaniques... Nous signalerons encore cette particularité qu'avec l'accouplement des claviers, les touches du clavier appelé s'enfoncent en même temps que celles du clavier joué, et cela, sans plus de fatigue pour les doigts qu'avec un seul clavier. » Somme toute : « l'instrument est, en tout point et sous tout rapport, irréprochable. »

L'éloge est court ; il est simple ; mais il est complet. Appelé, pour la première fois, à jouer un orgue construit d'après le système tubulaire *à air poussé*, l'illustre organiste de Saint-Eustache (Paris), M. H. Dallier, fut assez impressionné par les constatations qu'il en avait faites, pour éprouver le besoin d'en dire son sentiment dans une lettre adressée à MM. Merklin, quelques jours après la réception de l'orgue.

Nous y lisons entre autres choses : «... J'ai remarqué avec intérêt l'exact fonctionnement de tous les organes qui composent ce système..., apprécié les ressources qu'il offre à l'artiste par les commodités qu'il lui donne pour varier ses combinaisons ; enfin, sans réticence aucune, j'ai trouvé un instrument très *maniable* et très *complet* dont je vous fais mes compliments. »

Et, en post-scriptum, il ajoutait : «... Je n'ai parlé que du mécanisme, qui m'a surtout frappé par sa nouveauté ; mais la sonorité est digne de tout éloge. En entendant cet orgue, on pourrait croire à un instrument d'une plus grande importance. »

Nous nous garderons bien de rien ajouter à ces témoignages. Ils résument, à eux seuls, tous les éloges que nous pourrions faire, en même temps qu'ils sont l'expression la plus complète de la vérité.

La maison L. Debierre de Nantes applique, pour le genre tubulaire, différents systèmes « par pression et dépression, avec soupapes ou membranes. » La conclusion est que, « comme pour les différents systèmes électriques, la première

et importante cause de réussite est la perfection dans l'exécution. »

Il y a tantôt vingt ans que la maison Debierre exploite, dans la construction de certaines orgues, le système pneumatique tubulaire et toujours avec un égal succès. Les procès-verbaux d'expertise et les lettres adressées à M. Debierre par des hommes vraiment compétents, en font foi. Qu'il nous soit permis d'y joindre nos félicitations personnelles.

La maison E. et F. Abbey de Versailles exploite trop peu ce système pour qu'il soit besoin d'en parler.

En terminant, qu'il nous soit permis d'adresser nos remerciements, et bien sincères, à tous ceux, organiers, artistes, écrivains, qui nous ont aidé de leurs conseils ou de leurs écrits dans l'exposé de cet important travail. Puisse-t-il servir de guide à tous ceux qui, par devoir ou par position, sont chargés du choix des orgues ! La lumière faite, leur tâche devient facile. Qu'ils n'oublient pas surtout, qu'en orgues, comme en beaucoup d'autres choses, *le plus cher est souvent le meilleur marché.*

Bien loin d'avoir voulu mettre en avant nos idées et notre jugement personnel sur les Maisons ou sur les Industriels eux-mêmes, nous avons fait appel, et c'était pour nous un devoir de conscience et de justice, aux lumières d'artistes éminents, d'écrivains connus et justement appréciés du monde musical, et d'hommes compétents et consciencieux ; et tous, nous le disons très haut, ont répondu à notre appel.

A eux donc, artistes éminents, et à tous nos grands organiers français, nous disons et de grand cœur, merci !... Merci au nom de l'Eglise ! Merci au nom de l'art religieux ! Merci au nom de tous et en notre nom !

FIN

QUELQUES MOTS DE RÉPONSE

à la *Revue franciscaine*

Dans ses numéros de mai et de juin 1898, la *Revue franciscaine* répond à notre article du 17 février. Cette fois, c'est de la discussion, un peu vive encore, mais enfin de la discussion, et non une exécution sommaire comme la première fois.

Les points attaqués sont moins nombreux : preuve que quelques-unes de nos observations ont été admises.

Nous nous contenterons de quelques remarques.

I. *Saint François a-t-il écrit lui-même la règle du tiers ordre franciscain ?*

Telle est la question que nous posions. La *Revue franciscaine* déploie beaucoup d'érudition pour nous dire que saint François a *composé* sa règle et que nous l'avons reconnu nous-même.

C'est vrai ; nous avons reconnu que saint François a composé la règle et qu'elle avait été écrite de son vivant. Par qui ? Voilà le point en litige auquel il fallait répondre et qui n'a pas été abordé.

II. *Saint Norbert a-t-il fondé un véritable tiers ordre ?*

« Les Prémontrés, avons-nous dit, revendiquent pour leur fondateur saint Norbert la création d'un tiers ordre... » Là-dessus la *Revue franciscaine* répond : « Cette assertion ne supporte pas l'examen ; on n'apporte à l'appui aucune preuve, aucune date certaine. »

Nous citons alors les preuves que donnent les Prémontrés pour affirmer la création d'un tiers ordre par saint Norbert. — « L'*Ami du Clergé* copie le *Manuel du tiers ordre de saint Norbert*, par le P. Madelaine, en donnant aux assertions de l'auteur un sens absolu qu'elles n'ont pas et en taisant ce qui pourrait les infirmer, » répond le P. Norbert, auteur de l'article de la *Revue franciscaine*.

Du moment où notre but unique était de *prouver que les Prémontrés revendiquent* pour saint Norbert la création d'un tiers ordre, où aller chercher les preuves de notre assertion sinon dans leurs manuels ? Mais ici se termine notre rôle.

Sont-ils fondés dans leurs revendications ? — Le P. Norbert répond par la négative. C'est affaire aux Prémontrés à défendre leurs manuels, et non à nous, puisque nous voulons nous contenter d'enregistrer les opinions, sans nous prononcer dans le débat.

III. *Les Dominicains attribuent-ils à saint Dominique lui-même la fondation du tiers ordre dominicain, de telle sorte qu'il n'y ait aucune différence spécifique entre la Milice du Christ et le tiers ordre dominicain de la Pénitence ?*

Pour nous, les auteurs dominicains croient que la Milice du Christ et le tiers ordre dominicain sont une seule et unique société, qui à un moment donné a changé de but sans changer de nature. Le P. Norbert pense le contraire. La parole est aux Dominicains, s'ils le désirent, pour dire de quel côté se trouve la véritable interprétation de leurs traditions.

Même ici, nous voulons simplement enregistrer ce que nous croyons être l'opinion commune des enfants de saint Dominique, sans entrer dans le fond du débat.

IV. *Tous les tiers ordres sont-ils de même nature ?*

« Dans sa réponse, l'*Ami du Clergé*, dit la *Revue franciscaine*, tronque la nôtre, passe sous silence la rectification de la S. Congrégation des Rites et les conclusions qu'il en faut tirer... »

Vous voulez peut-être parler du Bref du 29 janvier 1878 ?

Nous avons donné, au numéro 9 de la brochure les *Tiers Ordres*, les réserves qui y sont faites au sujet du tiers ordre du Sacré-Cœur ; vous les citez vous-même à la page 468 de l'année dernière.